C. S. Lewis

El problema del dolor

“

Nada tengo que ofrecer a mis lectores, pues, sino mi convicción de que, cuando llega el momento de sufrir el dolor, ayuda más un poco de valor que un conocimiento abundante; algo de compasión humana más que un gran valor; y la más leve tintura de amor de Dios más que ninguna otra cosa...

Biblioteca C. S. Lewis - 11.ª edición

RIALP

C. S. LEWIS

EL PROBLEMA DEL DOLOR

Undécima edición

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

Título original: *The problem of pain*

Primera edición: junio 1994
Undécima edición: noviembre 2016

Realización ePub: produccioneditorial.com

ISBN: 978-84-321-4740-1

A los Inklings

ÍNDICE

EL DOLOR ES UNA realidad misteriosa. Ninguna hay tan ineludible, universal e inmediata; ninguna tan inexplicable, arcana y desconcertante. En el dolor conviven en paz la evidencia y el misterio. La certeza de que es inevitable, la seguridad de que deberemos enfrentamos con él antes o después —«todos acabamos por ser hombres dolientes»[1]— y la experiencia directa de los seres humanos permiten vislumbrar confusamente algunos rasgos suyos, pero no consiguen disipar el halo de misterio que lo envuelve. Ni siquiera su condición de «certeza existencial», que arruina «la imposible utopía de una vida sin dolor»[2], descubre completamente sus secretos. Tan solo deja entrever destellos intermitentes de un lejano foco de luz. «No soy conocedor aún del dolor, dice Rilke, por eso hazme pequeña esta enorme tiniebla»[3].

No debe sorprender, pues, la insistencia humana en descifrar tan impenetrable enigma. Decir que el dolor es una sensación desagradable producida por estímulos nocivos, o una de las emociones contrapuestas al placer, o un reflejo de protección-evasión para prevenir males peores, o una señal corporal para indicar determinados trastornos o, en fin, una reacción local impotente, supone simplificar excesivamente las cosas. Nada de todo eso da cuenta del rechazo, la quiebra y el desgarro íntimos del afligido, ni explica la repulsa del que lo padece o la resistencia «a la división»[4] de la víctima. Se halla muy lejos, en fin, de aclarar su significado para la vida. ¿Es un regalo siniestro que envilece al hombre o una posibilidad excepcional de mostrar su hechura y ser más íntimos? ¿Es «el banco de pruebas de la existencia humana, el fuego de la fragua donde, como los buenos aceros, debe ennoblecerse y templarse»[5]?

La magnitud del problema explica que el empeño puesto en descifrar el enigma haya terminado a veces en derrota. Así ocurre con la interpretación pesimista, uno de los grandes extravíos sobre el asunto. El pesimista estima que la sed humana de amor es una necia aspiración condenada a perpetua insatisfacción. Lo mismo le ocurre a la apetencia general de placer y al anhelo irreprimible de felicidad. Nada hay en la realidad capaz de colmarlos. La demanda humana de felicidad y amor no es oída por nadie; es un grito incontenible lanzado al vacío. De ahí el empeño en arrancarlo de raíz del corazón del hombre: como la felicidad y el amor son «pasiones inútiles», el único modo de evitar el descalabro y eludir el dolor de ver defraudadas las esperanzas consiste en suprimirlas[6]. El programa pesimista «tiende a la anulación del yo (...) a través de la anulación de la voluntad»[7]. Si la fuente del dolor son ciertas aspiraciones del yo, el mejor modo de

liberarse de él deberá ser suprimirlas. Si aniquilamos al hombre, suprimiremos el sufrimiento para siempre. Esa es la insensata consigna de Schopenhauer, Lucrecio, Epicuro y la mística budista. A todos ellos les falta esperanza, sin cuyos áureos destellos, la subjetividad, entristecida y replegada en sí misma, queda incapacitada para salir al encuentro del Amor en que se consuma todo amor.

A veces se ha intentado superar el desenlace pesimista adoptando una ufana actitud heroica: aunque carezca de respuesta, aunque no halle nunca reposo ni sea acogida jamás con cordialidad, hay que afirmar titánicamente el ansia humana de felicidad y convertir la afirmación en algo absoluto. Una exaltación así de la energía volitiva, que parece desafiar arrogantemente la adversidad y retar el infortunio, es una fatua afirmación de la superioridad del sujeto, cuya soberbia grandeza le permitiría resistir el embate de cualquier fuerza cósmica. Una afirmación así del poder apetitivo del hombre es una declaración jactanciosa condenada al pesimismo y la misantropía[8], pues la energía ostentosamente proclamada se quiebra ante el dolor intenso y la tristeza profunda. «El programa de Nietzsche es una épica y una lírica de la patología que, en el fondo, no puede ser vivida»[9].

Las vacilaciones anteriores ponen de manifiesto que la pregunta «¿qué es el dolor?» está mal formulada. No hay dolor sin un ser afligido; ni quebranto sin un sujeto consciente de su amargura.

El enigma del dolor como fenómeno vital, como algo real en tanto que vivido, es el misterio de su sentido. La pregunta decisiva se podría formular, pues, más o menos así: «¿Tiene sentido el dolor?».

Si la vida humana fuera como la del animal, si discurriera maquinalmente sin otro quehacer que sobrevivir, tal vez cupiera no plantear tan inquietante interrogación. Pero el hombre, lejos de instalarse de forma extática en la realidad, se enfrenta interrogativamente con ella. El ser humano indaga, busca e inquiere; todo atrae su mirada escrutadora. Él mismo es el más grande desafío para su avidez de saber. Le inquieta ser «un signo indescifrado» (Hölderlin), y busca afanosamente el sentido de la existencia, la vida, el dolor y la muerte.

Ni siquiera el materialista puede hurtarse a la solicitud de sentido. Si acaso, tratar de ocultarla, limitar su alcance y disimular su premura. Su postura al respecto consiste en identificar sentido y praxis; el obrar humano es el único ámbito de sentido, fuera de él está la férrea legalidad natural, el reino de la necesidad, lo inmutable. Y lo inmutable es como es y sucede como sucede. Es disparatado, pues, preguntarse por su sentido; ante el sufrimiento y la muerte solo cabe la resignación: el hombre debe renunciar a esperanzas excesivas y entregarse con frenesí a un «activismo intramundano».

El primer atisbo para sortear el escollo lo proporciona la idea de que ni el placer ni el dolor tienen la última palabra. Si la tuvieran, la existencia sería un injusto juego de azar que repartiría caprichosamente la prosperidad y la desgracia. El afortunado llevaría una vida de goces, y el desdichado pasaría miserablemente por la existencia apesadumbrado y triste. ¿Cómo evitar en ese caso el desdén del afortunado en la rueda de la fortuna? ¿Cómo impedir la desesperación del atribulado? ¿Qué hacer ante el sarcasmo del hábil

tramposo que dispusiera las «reglas el juego» en su propio beneficio? ¿Qué decir de su complacido regocijo con el sufrimiento ajeno?

El problema del sentido del sufrimiento surge cuando el dolor y el placer dejan de ser jueces últimos e inapelables, cuando obedecen, como todo lo demás, las órdenes de una autoridad más alta. Es, pues, una cuestión específicamente cristiana. Los héroes homéricos, por ejemplo, no se la plantean. Se consideran títeres en manos de un destino que gobierna ciegamente sus vidas, y reciben el placer y el dolor como avatares de una existencia sometida a inexorable necesidad. Por eso vagan tristemente por la existencia antes de llegar a su miserable destino en el Hades. La actitud cristiana es muy diferente. El cristianismo, dice Lewis, no es «un sistema en el que debamos encajar la compleja realidad del dolor, sino un hecho difícil de ajustar con cualquier sistema que podamos construir. En cierto sentido, el cristianismo crea más que resuelve el problema el dolor, pues el dolor no sería problema si, junto con nuestra experiencia diaria de un mundo doloroso, no hubiéramos recibido una garantía suficiente de que la realidad última es justa y amorosa».

Es extraño oír que el cristianismo «crea» el problema del dolor. De ahí la perplejidad aparente de palabras como estas de Eugène Ionesco: «Creo en Dios, a pesar de todo, porque creo en el mal. Si hay mal, hay también Dios». El problema del mal, en la forma de dolor o en cualquiera otra, se le presenta al gran dramaturgo como pregunta sobre el obrar divino y su justificación, y surge cuando se acepta un sentido universal y se cree en un Dios todopoderoso y bueno. ¿Cómo conciliar la existencia de un Ser bondadoso y omnipotente con la realidad del dolor? He ahí el problema del sufrimiento en su forma más simple.

El dolor tiene un sentido profundo. Lleva al hombre a preguntar sobre el significado de su vida y le ayuda a «crecer en hondura». «El dolor abierto parece que queda dispuesto para una fecundidad insospechada: para descifrar la gran noche del alma»[10]. Pero, además de todo eso, está destinado a convertirse en alegría. Esa anulación real del sufrimiento supone la fe en una «ilimitada totalidad de sentido». Si el saldo de la vida en su conjunto fuera el sinsentido, ¿cómo no acusar de absurda la existencia? Pero si «la realidad última es justa y amorosa», si acoge, consuela y alivia a los atribulados, si «los padecimientos del tiempo presente no son nada comparados con la gloria que ha de manifestarse en nosotros», el triunfo del sufrimiento es una victoria efímera. Al final deberá ceder su puesto al júbilo y el gozo eternos.

«El sufrimiento solo puede tener sentido si es relativo, y solo es relativo si todos los sufrimientos pueden ser suprimidos»[11]. ¿Es excesiva la esperanza en la transformación del sufrimiento en alegría? ¿Es ilusión vana creer que Dios «enjugará toda lágrima de sus ojos y ya no habrá muerte, ni llanto, ni sufrimiento, ni fatigas, porque todo lo anterior ha pasado»?[12].

Es, desde luego, una elevada esperanza, pero cuenta con la mayor garantía imaginable: la promesa ya realizada.

José Luis del Barco

El Hijo de Dios padeció hasta la muerte
no para que los hombres no sufriéramos,
sino para que nuestro dolor pudiera ser como el Suyo.

GEORGE MAC DONALD,

Unspoken Sermons, First Series.

[1] A. Polaino-Lorente, *Más allá del sufrimiento. El dolor y la aceptación de sí mismo. Atlántida, 15, p. 50.*
[2] F. Altarejos, *El sufrimiento: un escollo en la axiología educativa. En Razón y libertad, Rialp, Madrid.*
[3] Reiner María Rilke, *Das Siundenbucb, III. I.*
[4] *«El dolor es un sentimiento que resiste a la división o corrupción».* San Agustín, *De libero arbitrio, III, 23, 69.*
[5] A. Polaino-Lorente, art. cit.
[6] A. Schopenhauer, *Die Welt ais Wille urtd Vorstellung,* en *Samtlicbe Werke,* F. A. Brockhaus, zweites Band, Wiesbaden 1972, pp. 607-736.
[7] R. Spaemann, *El sentido del sufrimiento. Distintas actitudes ante el dolor humano. Atlántida, 15, pp. 66-77.*
[8] *Cfr.* M. Scheler, *Vom Sinn des Leides.* En *Gesammelte Werke,* Francke Verlag, Band 9, Bern 1963, pp. 52-55.
[9] J. Choza, *Dimensiones antropológicas del dolor. En La supresión del pudor y otros ensayos, Eunsa, Pamplona 1980, p. 141.*
[10] J. Choza, *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke. Eunsa, Pamplona 1991, p. 30.*
[11] R. Spaemann, art. cit.
[12] Apocalipsis 21, 4.

A MIS LECTORES

Cuando Mr. Ashley Sampson me sugirió que escribiera este libro, le pedí que se me permitiera hacerlo de forma anónima, porque, si debía decir lo que realmente pensaba del dolor, me vería obligado a hacer afirmaciones tan manifiestamente valerosas que resultarían ridículas para todo aquel que supiera quién las hacía. Mi idea del anonimato fue rechazada por resultar inconsecuente con el espíritu de la serie. Mr. Sampson me indicó, no obstante, que podía escribir un prefacio para explicar que tampoco yo vivía en conformidad con mis propios principios. Este hilarante programa es el que estoy realizando ahora. Antes permítaseme confesar, con palabras del buen Walter Hilton, que a lo largo de todo el libro «me encuentro tan lejos de sentir auténticamente lo que digo, que no puedo sino suplicar misericordia y temple para sentir lo que digo hasta donde pueda»[13]*. Esa razón impide, sin embargo, que se me pueda hacer cierta crítica. Nadie podrá decir «se burla de las cicatrices quien jamás sintió una herida», pues ni por un momento me he encontrado en un estado de ánimo en que no me resultara completamente intolerable el mero hecho de imaginar el dolor agudo. Si hay alguien libre del peligro de subestimar a este adversario, ese soy yo.*

Debo añadir, además, que el único propósito del libro es resolver el problema intelectual suscitado por el sufrimiento. Nunca he sido tan necio como para considerarme capacitado para la alta tarea de enseñar fortaleza y paciencia. Nada tengo que ofrecer a mis lectores, pues, sino mi convicción de que, cuando llega el momento de sufrir el dolor, ayuda más un poco de valor que un conocimiento abundante; algo de compasión humana más que un gran valor; y la más leve tintura de amor de Dios más que ninguna otra cosa.

Si algún teólogo auténtico lee estas páginas, verá fácilmente que son obra de un profano y un aficionado. Salvo en los dos últimos capítulos, algunas de cuyas partes son indudablemente especulativas, creo haber expuesto doctrinas antiguas y ortodoxas. Si algunas cuestiones del libro son «originales», en el sentido de nuevas y heterodoxas, lo son contra mi voluntad y fruto de mi ignorancia. Escribo, por supuesto, como laico de la Iglesia de Inglaterra, pero he intentado no dar por sentado nada que no sea profesado por los cristianos bautizados y en comunión.

Como no he tratado de escribir una obra erudita, apenas sí me he preocupado de indagar el origen de las ideas o las citas cuando no eran fácilmente accesibles. Cualquier teólogo comprobará sin dificultad cuáles y cuán pocas cosas he leído.

C. S. LEWIS
Magdalen College, Oxford, 1940.

[13] *Scale of perfection,* 1, xvi.

I. INTRODUCCIÓN

Es sorprendente la temeridad con que algunas personas hablan de Dios. En un tratado dirigido a los infieles, comienzan con un capítulo dedicado a demostrar la existencia de Dios a partir de las obras de la naturaleza. Este modo de proceder sirve exclusivamente para apuntalar la opinión de los lectores de que las pruebas de nuestra religión son muy frágiles. No deja de ser extraordinario que ningún escritor canónico se haya servido jamás de la naturaleza para demostrar la existencia de Dios.

PASCAL, *Pensées,* IV, 242, 243.

SI ALGUIEN ME HUBIERA preguntado hace algunos años, cuando yo aún era ateo, que por qué no creía en Dios, la respuesta espontánea de mis labios hubiera sido más o menos la siguiente:

«Si miramos el universo en que vivimos, comprobaremos, que buena parte de él, la mayor con diferencia, es un espacio vacío completamente oscuro y terriblemente frío. Aun cuando por él vagan pequeños cuerpos, son tan escasos e insignificantes, comparados con la inmensidad cósmica, que, aunque supiéramos que se hallan rebosantes de criaturas completamente felices, seguiría siendo difícil creer que la vida y la felicidad son algo más que un subproducto del poder hacedor del universo.

»A juicio de los científicos, es muy probable que solo un reducidísimo número de soles de los muchos desparramados por el ancho espacio —quizá ninguno salvo el nuestro— tenga planetas. Además, es dudoso que haya vida fuera de la Tierra en algún otro planeta de nuestro sistema solar. La misma Tierra ha existido durante millones de años sin albergar vida alguna, y seguirá existiendo tal vez durante muchos millones más después de que la vida haya desaparecido.

»Fijémonos, por lo demás, en cómo es la vida mientras existe. El único modo de sobrevivir conocido por las diferentes formas de vida consiste en atacar a las demás. En las formas más elementales todo ello no acarrea sino muerte. En las superiores aparece una cualidad nueva llamada *conciencia,* que las capacita para sentir el dolor. Las criaturas causan dolor al nacer, viven infligiéndose dolor y mueren, la mayoría de las veces, en medio de profundo dolor.

»En el hombre, la más compleja de las criaturas, surge una nueva cualidad denominada *razón,* un atributo que le permite prever su propio dolor. Desde ese momento, el dolor futuro irá precedido por un agudo sufrimiento del alma. La razón

capacita al hombre para imaginar su propia muerte aun en los momentos en que le embarga un ardiente deseo de seguir viviendo. Finalmente, le permite urdir cientos de ingeniosas invenciones para infligir a sus semejantes o a las criaturas irracionales un dolor mayor que el que de otro modo hubiera podido causar. Los seres humanos han explotado el poder de la razón. La historia de la humanidad es en gran parte una secuencia de crímenes, guerras, enfermedades y dolor.

»En medio de tanto desastre aparecen ocasionalmente atisbos de felicidad, que sirven apenas para despertar en el hombre el angustioso temor de perderla cuando se goza de ella, y el hiriente sufrimiento de recordarla una vez desaparecida. En ciertos momentos los hombres mejoran parcialmente sus condiciones de vida. Entonces aparece una situación nueva llamada *civilización.*

»Todas las civilizaciones se extinguen, pero mientras existen causan un sufrimiento especial, muy superior seguramente al alivio que hayan podido producir al común dolor humano. Nadie duda de que nuestra propia civilización también ha acarreado dolor, y es muy probable que desaparezca como han desaparecido las anteriores. ¿Y si en este caso no ocurriera lo mismo?, ¿qué pasaría? Nada de ello alteraría el hecho de que el género humano está destinado a desaparecer. Las diferentes razas surgidas en el universo, da igual dónde, están destinadas a extinguirse. Según se dice, el cosmos declina. Llegará un momento, pues, en que sea una inmensidad uniforme de materia homogénea a baja temperatura. Entonces terminará la historia, y la vida no habrá sido, a la postre, sino una efímera mueca sin sentido en el necio rostro de la materia infinita.

»Si me piden que crea que todo esto es obra de un espíritu omnipotente y misericordioso, me veré obligado a responder que todos los testimonios apuntan en dirección contraria. Así pues, o bien no hay espíritu alguno fuera del universo, o bien es indiferente al bien y al mal, o es un espíritu perverso».

No podía yo imaginar, sin embargo, que me fuera a plantear alguna vez una pregunta muy especial. Jamás había reparado en que la solidez y facilidad del argumento invocado por los pesimistas planteaban un problema: ¿Cómo es posible que un universo tan malo, incluso si solo fuera la mitad de lo que parece, haya sido atribuido constantemente por los seres humanos a la actividad de un sabio y bondadoso creador? Tal vez los hombres sean necios, pero es difícil que su estupidez llegue hasta ese extremo. Inferir directamente lo blanco de lo negro, la raíz virtuosa de la mala flor o la existencia de un artesano infinitamente sabio de una obra disparatada es un modo de razonar que hace tambalear la fe. El espectáculo cósmico que se ofrece a la experiencia no puede haber sido jamás el fundamento de la religión. Lo oportuno será decir, más bien, que el sentimiento de religación con lo divino, cuyo origen es otro muy distinto, se mantiene a pesar de todo ello.

Sería erróneo responder que nuestros antepasados eran ignorantes, seres cuya ingenuidad les hacía albergar ilusiones agradables sobre la naturaleza, desvanecidas después por el progreso de la ciencia. En aquellos lejanos siglos en que todos los hombres creían, eran conocidos ya el vacío y la extensión sobrecogedores del universo. Ciertos libros hablan de la creencia del hombre medieval en que la Tierra era plana y las

estrellas estaban muy próximas a ella. Pero no es cierto. Por entonces se conocía ya la doctrina de Tolomeo, según la cual la Tierra es un punto matemático de dimensiones insignificantes comparadas con la distancia que la separa de las estrellas fijas, estimada por un popular texto medieval en unos ciento ochenta millones de kilómetros. En tiempos aún más remotos, desde el comienzo mismo de la historia, los hombres debieron experimentar la misma sensación de inmensidad hostil despertada por un principio más perceptible. El bosque cercano debía de parecer infinito al hombre prehistórico, y la extrañeza y hostilidad desoladoras que nosotros sentimos al pensar en rayos cósmicos y en soles agonizantes, se asomaba a sus puertas todas las noches aullando y olisqueando. El dolor y decadencia de la vida humana han sido patentes en todas las épocas. Nuestra misma religión comienza entre los judíos, un pueblo oprimido en medio de grandes imperios belicosos, vencido y sometido a esclavitud una y otra vez, como le ha pasado a Polonia o a Armenia, que tienen una trágica historia de pueblos conquistados. Es pura necedad colocar el dolor entre los descubrimientos de la ciencia. Dejemos de lado este libro y reflexionemos cinco minutos sobre el hecho de que todas las grandes religiones han sido predicadas y practicadas en el mundo mucho antes del descubrimiento del cloroformo.

Así pues, inferir la bondad y sabiduría del Creador del curso de los acontecimientos de este mundo hubiera sido una deducción ridícula en cualquier época. A decir verdad, nunca se ha hecho[14]: la religión tiene un origen distinto. Es preciso dejar claro que las consideraciones siguientes no son *ante todo* un alegato en favor de la verdad cristiana, sino una descripción de su origen. Se trata, en mi opinión, de una tarea necesaria que sitúa el problema del dolor en el marco adecuado.

En todas las religiones desarrolladas descubrimos tres ramificaciones o elementos. En el cristianismo, en cambio, hallamos uno más. El primero de ellos es lo que el profesor Otto llama experiencia de lo *numinoso.* Quienes no conozcan el término podrán familiarizarse con él sirviéndose del siguiente recurso. Supongamos que se nos dijera: «En la habitación contigua hay un tigre». La noticia nos permitiría conocer que nos hallamos en peligro, y probablemente sentiríamos miedo. En cambio, si se nos dijera: «En la habitación contigua hay un espíritu» y lo creyéramos, experimentaríamos también una sensación de miedo, si bien sería un temor distinto del anterior: no estaría basado en el conocimiento de un peligro, pues nadie teme realmente lo que puedan hacer los espíritus, sino en el simple hecho de que se trata de un espíritu. Los espíritus no son peligrosos, sino «misteriosos», e infunden un género singular de temor. Lo misterioso nos sitúa al borde de lo *numinoso.*

Supongamos ahora que se nos dijera simplemente: «En la habitación contigua hay un espíritu poderoso», y nosotros lo creyéramos. En este caso, nuestra sensación se parecería aún menos al temor que infunde el peligro. En cambio, el desasosiego sería más profundo. Esta situación nos produciría admiración y un cierto menoscabo, es decir, un sentimiento de pequeñez ante semejante invitado. La emoción de ese momento se podría expresar magníficamente con estas palabras de Shakespeare: «Ante su presencia

se sobrecoge mi ánimo». Este sentimiento se puede llamar sobrecogimiento, y el objeto que lo causa, lo *numinoso.*

Nada hay tan cierto como la creencia del hombre, mantenida desde muy temprano, en que el universo es frecuentado por los espíritus. El profesor Otto supondrá sin dificultad, seguramente, que esos espíritus fueron considerados desde el principio con sobrecogimiento numinoso. Es imposible probar tal cosa, por la sencilla razón de que la manifestación del espanto ante lo numinoso y la del simple temor al peligro se sirven del mismo lenguaje. Para probarlo, basta reparar en la posibilidad de decir tanto «tememos a los espíritus» como «tememos la subida de los precios». Por consiguiente, desde el punto de vista teórico, es posible que haya habido un tiempo en que los hombres consideraran los espíritus sencillamente como realidades peligrosas, y que sintieran hacia ellos exactamente lo mismo que hacia los tigres. Sea como fuere, no cabe la menor duda de la existencia actual de lo numinoso. Para retroceder hasta sus orígenes partiendo del momento presente, sería preciso remontarse muy lejos.

En *The Wind in the Willows* podemos encontrar un ejemplo moderno en el momento en que Rata y Topo se acercan a Pan en la isla. Basta con que no seamos demasiado orgullosos para buscarlo en esa obra.

> Recuperado el aliento, todavía agitado, susurró al oído:
>
> —Rata, ¿tienes miedo?
>
> —¿Miedo? —murmuró Rata con ojos radiantes de indescriptible amor—. ¿Miedo?, ¿de él? ¡Oh no! ¡Nunca, nunca! Y, sin embargo, sin embargo, tengo miedo, Topo.

Si retrocedemos más o menos una centuria, encontraremos numerosos ejemplos en Wordsworth. El más hermoso tal vez sea el pasaje del libro primero de *Prelude* en el que el poeta describe su experiencia mientras rema sobre las aguas de un lago en un bote robado. Remontándonos más atrás todavía, hallamos un ejemplo genuino y muy convincente en Malory[15]. Me refiero al momento en que Galahad empieza a temblar frenéticamente al comenzar la carne mortal a contemplar lo espiritual. En el inicio de nuestra era encontramos una expresión magnífica de experiencia numinosa en el pasaje del Apocalipsis en que el escritor cae «como muerto» a los pies de Cristo resucitado. Dentro de la literatura pagana nos topamos con la descripción que hace Ovidio de la oscura arboleda del Aventino. De ella se podría decir a primera vista, *numen inest*[16]: algún dios ronda el lugar, en él se detecta su presencia. Por su parte, Virgilio nos describe el palacio de Latinus como lugar «pavoroso *(horrendum)* lleno de bosques en el que reina la santidad *(religione)* de los días antiguos»[17]. Un fragmento griego atribuido a Esquilo, probablemente de forma errónea, nos habla del estremecimiento de la tierra, el mar y la montaña bajo el «espantoso ojo de su Amo»[18]. Y si retrocedemos más atrás aún, nos encontramos con Ezequiel, que en su teofanía nos habla de unas «ruedas tan altas que causaban espanto»[19], y también con Jacob, que al despertarse del sueño exclama: «¡Qué terrible es este lugar!»[20].

Desconocemos hasta dónde se remonta este sentimiento dentro de la historia humana. Si nosotros compartiéramos las creencias de los hombres primitivos, con toda seguridad también lo experimentaríamos. Parece probable, pues, que el temor numinoso sea tan

antiguo como la propia humanidad. Nuestro mayor interés no reside, sin embargo, en determinar su origen con exactitud. Lo verdaderamente importante es que, de un modo o de otro, surgió, se difundió y ni el incremento del conocimiento ni la civilización han conseguido arrancarlo de la mente humana.

El sobrecogimiento de que venimos hablando no es el resultado de una inferencia a partir del universo visible. No hay posibilidad alguna de deducir argumentativamente la existencia de lo misterioso de la mera presencia del peligro, y menos aún la realidad plenaria de lo numinoso. Parece natural, podríamos decir, que el hombre primitivo, rodeado de peligros reales y atemorizado por sus amenazas, inventara lo misterioso y lo numinoso. En cierto sentido así ocurrió. Tratemos de comprender, no obstante, lo que queremos decir.

Consideramos natural que el hombre primitivo hiciera algo así porque compartimos con nuestros antepasados una misma naturaleza humana, y, en ocasiones, nos imaginamos a nosotros mismos reaccionando de igual modo ante la peligrosa soledad. La reacción en cuestión es efectivamente «natural» en el sentido de que es la adecuada a la naturaleza humana. Pero no es «natural» en modo alguno si con ello queremos decir que la idea de lo misterioso o numinoso está contenida en la de peligro. Tampoco la percepción del peligro, o la aversión a las heridas y a la muerte que en ocasiones entraña, proporciona ninguna idea, por ligera que sea, de temor espiritual o numinoso a una inteligencia que antes no se haya formado ya alguna noción de él.

El paso del miedo físico al pavor y el sobrecogimiento supone un salto cualitativo, y entraña aprehender algo que, a diferencia de lo que ocurre con el peligro, no podrían *proporcionar* ni los hechos físicos ni las deducciones a partir de ellos. La mayoría de los intentos de explicar lo numinoso presupone lo que se pretende explicar. Así ocurre, por ejemplo, cuando los antropólogos lo derivan del temor a los muertos, sin explicar por qué los muertos (con toda seguridad el tipo menos peligroso de hombres) puede despertar este sentimiento. Frente a semejantes intentos, hemos de insistir en que el pavor y el sobrecogimiento, por un lado, y el temor, por otro, están en dimensiones diferentes. El pavor y el sobrecogimiento son constitutivos de la interpretación humana del universo o de las impresiones que el hombre recibe de él. Y así como la enumeración de las cualidades de un objeto bello no puede incluir jamás su belleza, ni ofrecer la menor indicación de lo que entendemos por ella a una criatura sin experiencia estética, la descripción objetiva del entorno humano no puede incluir tampoco lo misterioso o lo numinoso, ni proporcionar el más leve indicio de ellos.

Al parecer, solo hay dos puntos de vista legítimos acerca del sobrecogimiento: o bien se trata de una peculiaridad de la mente humana sin la menor correspondencia con la realidad objetiva y sin función biológica alguna —pese a lo cual se muestra resistente a desaparecer de las mentes plenamente desarrolladas de poetas, filósofos o santos—, o bien consiste en una experiencia directa de la realidad sobrenatural, a la que conviene propiamente el nombre de *revelación.*

Lo numinoso no coincide con lo moralmente bueno. Abandonado a sí mismo, el hombre, sobrecogido por el temor reverencial, seguramente se sentirá inclinado a pensar

en el objeto numinoso como algo situado «más allá del bien y del mal». Esto nos conduce al segundo aspecto o elemento de la religión. Todos los seres humanos de los que la historia da testimonio reconocen algún tipo de *moralidad,* es decir, experimentan hacia ciertas acciones que se proponen realizar el género de sentimiento expresado con las proposiciones «debo» o «no debo». Este sentimiento se parece al temor reverencial en el sentido de que tampoco se puede deducir lógicamente del entorno ni de las experiencias físicas del hombre que lo tiene. Podemos mezclar tantas veces como queramos expresiones del tipo «quiero», «me veo obligado», «sería aconsejable» o «no me atrevo». Jamás obtendremos de ellas el menor indicio de lo que significa «debo» y «no debo».

Los intentos de disolver la moral en cualquier otra cosa presuponen, una vez más, lo que intentan explicar. Ese es el caso de un famoso psicoanalista, que deduce la moral del parricidio prehistórico. El origen del sentimiento de culpa provocado por el parricidio se halla en la creencia de los hombres de que no debían haberlo cometido. De no haberlo creído así, no hubieran tenido ningún sentimiento de culpa.

La moralidad, como el temor numinoso, es un salto, pues supone traspasar el ámbito de lo «dado» en los hechos de experiencia. Por lo demás, parece una característica singularísima difícil de pasar por alto. Los códigos morales vigentes entre los hombres pueden diferir unos de otros, pero, bien mirado, no son tan distintos como a menudo se afirma. Todos coinciden en prescribir un comportamiento que sus partidarios no logran poner en práctica. Los hombres todos se sienten censurados de igual modo, es decir, no por códigos éticos ajenos, sino por los propios. Todos tienen, pues, conciencia de culpa. Por lo tanto, el segundo elemento de la religión no es simplemente el conocimiento de la ley moral, sino la conciencia en una ley moral, aprobada una vez y luego desobedecida. Este tipo de conciencia no es resultado de inferencia alguna, ni lógica ni ilógica, de los hechos empíricos; si no la situamos previamente en la experiencia, jamás la encontraremos en ella. Se trata de una ilusión inexplicable o de una revelación.

Las experiencias moral y numinosa distan tanto de coincidir que podrían existir durante largos periodos de tiempo sin entrar en contacto recíproco. En muchas formas de paganismo, la adoración a los dioses y las reflexiones éticas de los filósofos tienen muy poco que ver entre sí. El tercer momento del desarrollo religioso surge cuando los hombres identifican las experiencias moral y numinosa, es decir, cuando convierten el poder numinoso hacia el que hasta ahora sentían temor en guardián de la moralidad a la que se sentían obligados. De nuevo nos encontramos ante un fenómeno al parecer muy «natural». ¿Hay algo más natural para un salvaje, obsesionado tanto por el temor como por el sentimiento de culpa, que la creencia en la identidad del poder al que teme con el poder que censura su culpa? Una identificación así es natural, también para la humanidad; sin embargo, no es obvia en modo alguno. El comportamiento efectivo de este universo tan frecuentado por lo numinoso no tiene la menor semejanza con el que la moralidad exige de nosotros. Aquel parece derrochador, despiadado e injusto, y este nos ordena todo lo contrario. La identificación de ambos no se puede explicar como cumplimiento de un deseo, pues no satisface los deseos de nadie. Nada es menos

deseable que ver la ley, cuya simple autoridad nos resulta insoportable, provista de las exigencias de lo numinoso. Este es, sin la menor duda, el salto más sorprendente de la historia religiosa de la humanidad. No es extraño que muchos grupos humanos lo rechacen. Religión sin moral y moral sin religión han existido siempre, y siguen existiendo todavía.

Seguramente solo un pueblo, como tal pueblo, se atrevió a dar con decisión el nuevo paso. Me refiero, naturalmente, al pueblo judío. De forma individual lo han dado también los grandes hombres de todas las épocas y lugares; solo estas figuras egregias están a salvo de la obscenidad y la barbarie del culto inmoral, y de la fría y triste beatería del puro moralismo. A juzgar por sus frutos, el paso en cuestión es el camino hacia la salud acrecentada. Aunque la lógica no nos obligue a darlo, es muy difícil resistirse a ello. Incluso dentro del paganismo y el panteísmo hace acto de presencia inevitablemente la moralidad; el mismo estoicismo, quiéralo o no, dobla la rodilla ante Dios. Todo esto no puede ser, de nuevo, sino locura o revelación. De ser locura, se trata de una especie congénita al hombre de resultados extraordinariamente propicios. Y si es revelación, las naciones todas son benditas real y verdaderamente en Abraham, pues fueron los judíos quienes identificaron plena e inequívocamente la prodigiosa presencia que aparecía en las negras cumbres montañosas y en los oscuros nubarrones con «el justo Señor» que «ama lo justo»[21].

La cuarta ramificación o elemento conductor del cristianismo es un acontecimiento histórico. Hubo un hombre nacido entre los judíos que afirmaba ser ese Alguien —hijo suyo o «uno con él»— que aparece sobrecogedoramente en la naturaleza y la ley moral. Esta escandalosa afirmación —¡Una paradoja, una atrocidad, cuya monstruosidad nos puede inducir fácilmente a tomarla con ligereza!— solo permite considerar al hombre que la dijo de uno de estos dos modos: o bien era un lunático fantaseador especialmente abominable, o bien era —y es— exactamente lo que decía que era. No hay término medio. Y como las evidencias de que disponemos hacen inaceptable la primera hipótesis, resulta obligado aceptar la segunda. Mas si lo hacemos, se tornan plausibles las demás afirmaciones de los cristianos: que el Hombre de que venimos hablando sigue viviendo después de haber sido asesinado, y que su muerte, incomprensible hasta cierto punto para el pensamiento humano, ha cambiado realmente, y de modo favorable para nosotros, nuestra relación con el «sobrecogedor» y «justo» Señor.

Preguntar si el universo, tal como nosotros lo vemos, se asemeja a la obra de un Creador sabio y bondadoso o si parece más bien un producto de la casualidad, la indiferencia o la malevolencia, significa omitir desde el comienzo los factores relevantes del problema religioso. El cristianismo no es la conclusión de un debate filosófico sobre los orígenes del universo, sino un acontecimiento histórico *catastrófico* dentro del proceso de larga preparación espiritual que acabo de describir. Tampoco es un sistema en el que debamos encajar la compleja realidad del dolor, sino un hecho difícil de ajustar con cualquier sistema que podamos construir. En cierto sentido, el cristianismo crea más que resuelve el problema del dolor, pues el dolor no sería problema si, junto con nuestra

experiencia diaria de un mundo doloroso, no hubiéramos recibido una garantía suficiente de que la realidad última es justa y amorosa.

Ya he indicado de algún modo por qué considero digna de confianza la garantía en cuestión. Desde luego, no se obtiene por compulsión lógica. Por eso, el hombre puede rebelarse en cualquier etapa del desarrollo religioso. Y le cabe hacerlo sin incurrir en absurdo, aunque no sin causar violencia a su propia naturaleza. Con tal de estar dispuesto a separarse de la mitad de los grandes poetas y profetas de su especie, de su infancia, de la riqueza y profundidad de la experiencia permitida, le será posible cerrar los ojos a lo numinoso. No le es imposible tampoco considerar ilusoria la ley moral y separarse de ese modo del suelo común de la humanidad. Puede, en fin, negarse a identificar lo numinoso con lo justo y seguir siendo un bárbaro que adora la sexualidad, la muerte, la fuerza de la vida o el futuro. El precio es, no obstante, muy alto.

Cuando llegamos al último escalón, la Encarnación en el tiempo histórico, la garantía adquiere seguridad completa. El relato de la Encarnación tiene una curiosa semejanza con ciertos mitos aparecidos en la religión desde el principio. Sin embargo, se distingue de todos ellos. La Encarnación no es transparente a la razón. No hubiéramos podido, pues, inventarla nosotros. Tampoco posee la sospechosa transparencia *a priori* del panteísmo o de la física newtoniana. En cambio, tiene un rasgo característico y aparentemente arbitrario que la moderna ciencia nos ha ido enseñando lentamente a tolerar en este mundo premeditado en el que la energía está dispuesta en cantidades pequeñas imposibles de predecir, la velocidad no es ilimitada, la irreversible entropía da al tiempo una dirección real y el cosmos, que ha dejado de ser estático o cíclico, se mueve como un espectáculo dramático desde un comienzo real a un verdadero fin. Si alguna vez llegara a nosotros algún mensaje desde el corazón de la realidad, deberíamos encontrar en él la sorpresa, la dramática e intencionada anfractuosidad que descubrimos en la fe cristiana. Finalmente, la Encarnación posee un toque magistral, la aspereza y el sabor viril de la realidad. Posee, pues, cualidades que, aun cuando no son obra nuestra ni están hechas por nosotros, nos golpean en pleno rostro.

Si, apoyándonos en estas razones u otras mejores, seguimos el curso por el que ha sido llevada la humanidad y nos hacemos cristianos, nos toparemos con el problema el dolor.

[14] Nunca se ha hecho en los comienzos de una religión. *Después* de aceptar la creencia en la existencia de Dios, aparecerán a menudo de modo natural las «teodiceas» explicando o desnaturalizando las miserias de la vida.
[15] XVII, xxii.
[16] Fasti, III, 296.
[17] *Eneida*, VII, 172.
[18] Fragmento 464. Edición Sidwick.
[19] Ezequiel 1, 18.
[20] Génesis 28, 17.
[21]Salmos, 11, 7.

II. LA OMNIPOTENCIA DIVINA

Nada que implique contradicción cae bajo el entendimiento de Dios.

TOMÁS DE AQUINO,
Summ. Theol., I.º Q XXV, Art. 2.

«SI DIOS FUERA BUENO, querría que sus criaturas fueran completamente felices; y si fuera todopoderoso, podría hacer lo que quisiera. Mas como las criaturas no son felices, Dios carece de bondad, de poder o de ambas cosas». He ahí el problema del dolor en su forma más simple. Para resolverlo, es preciso mostrar la ambigüedad de los términos «bueno», «todopoderoso» y, quizá también, «feliz». Es preciso admitir desde el principio que si el significado atribuido habitualmente a esas palabras es el mejor o el único posible, el argumento anterior es irrefutable. En el presente capítulo haré algunos comentarios sobre la idea de omnipotencia y en el siguiente explicaré la noción de bondad.

Omnipotencia significa «poder hacerlo todo, sea lo que sea»[22]. Por su parte, las Escrituras dicen: «Para Dios todo es posible». En la discusión con no creyentes se suele oír con frecuencia cosas como esta: «Si Dios existiera y fuera bueno, haría tal o cual cosa». Si les hacemos ver que la acción que proponen es imposible, recibiremos generalmente la réplica siguiente: «Creíamos que Dios era capaz de hacer cualquier cosa». Esta respuesta plantea el problema de la imposibilidad.

En el uso habitual, la palabra *imposible* implica una cláusula restrictiva que comienza con la expresión «a menos que». Así, me es imposible ver la calle desde donde estoy escribiendo en este momento, es decir, es imposible ver la calle *a menos que* suba al último piso, donde estaré a una altura suficiente para ver por encima del edificio que ahora me impide divisarla. Si tuviera una pierna rota, diría: «Me es imposible subir al último piso». Con esas palabras querría decir, sin embargo, que no es posible *a menos que* aparezca algún amigo que quiera subirme.

Ascendamos ahora a otro nivel de imposibilidad. Nos situamos en él cuando decimos: «Es absolutamente imposible ver la calle *mientras* yo permanezca donde estoy y el edificio que se interpone entre ella y mi visión siga donde está». Alguien podría añadir a ello la siguiente observación: «A menos que la naturaleza del espacio o de la visión fuera diferente de la que es». Desconozco qué responderían a ello los grandes filósofos y

científicos. Yo, por mi parte, le daría esta contestación: «Ignoro si existe la *posibilidad* de que el espacio y la visión tengan una naturaleza como la que usted sugiere».

Es evidente que la palabra *posibilidad,* tal como la acabamos de utilizar, hace referencia a un tipo absoluto de posibilidad e imposibilidad completamente distinto de las posibilidades e imposibilidades relativas que hemos considerado. No puedo afirmar si es posible o no en el nuevo sentido ver a través de las paredes, pues desconozco si es o no internamente contradictorio. Pero sé, sin el menor género de dudas, que si es algo internamente contradictorio, será absolutamente imposible. Lo absolutamente imposible se puede denominar también intrínsecamente imposible, pues encierra dentro de sí una imposibilidad constitutiva o esencial, no prestada por otras imposibilidades cuya imposibilidad dependiera, a su vez, de otras. La imposibilidad esencial no permite usar la cláusula *a menos que,* pues indica que algo es imposible bajo cualquier condición, en todos los mundos posibles y para todos los agentes.

«Todos los agentes» incluye en este contexto también a Dios. La omnipotencia divina significa un poder capaz de hacer todo lo intrínsecamente posible, no lo intrínsecamente imposible. Podemos atribuir milagros a Dios, pero no debemos imputarle desatinos. Eso no significa poner límites a Su poder. Si se nos ocurriera decir: «Dios puede otorgar y negar al mismo tiempo una voluntad libre a sus criaturas», nuestra afirmación no acertaría a manifestar *cosa alguna* sobre Él. Las combinaciones disparatadas de palabras no adquieren súbitamente sentido por anteponerles la expresión «Dios puede». En cualquier caso, sigue siendo cierto que para Dios son posibles todas las *cosas,* pues lo intrínsecamente imposible no es una cosa, sino una no entidad. Realizar dos alternativas que se excluyen mutuamente no es más posible para Dios que para la más débil de Sus criaturas. Y ello no porque su poder encuentre obstáculo alguno, sino porque un sinsentido no deja de ser sinsentido por ponerlo en relación con Dios.

No estaría de más recordar que los hombres versados en dialéctica yerran frecuentemente, unas veces por argumentar a partir de datos falsos, y otras por descuido en el propio argumento. Así podemos llegar a pensar que son posibles cosas realmente imposibles y *viceversa*[23]. De ahí la necesidad de definir con el mayor cuidado aquellas imposibilidades intrínsecas que ni siquiera la omnipotencia divina puede realizar. Las explicaciones siguientes no se deben considerar tanto como afirmaciones de lo que es cuanto como muestras de cosas aparentemente probables.

Las inexorables *leyes de la naturaleza,* cuya legalidad se cumple a despecho del sufrimiento o el merecimiento humanos, y que la oración es incapaz de eliminar, parece proporcionar a primera vista un sólido argumento contra la bondad y el poder divinos. Me permito decir que ni siquiera el Ser omnipotente podría crear una sociedad de almas libres sin crear de forma simultánea una naturaleza relativamente independiente e «inexorable».

No hay razón para suponer que la autoconciencia, la capacidad de la criatura de percibirse a sí misma como un «yo», pueda existir de otro modo que en contraposición con lo «otro», con algo distinto del «yo». La conciencia del propio «yo» surge por oposición al entorno, especialmente al entorno social integrado por otros «yoes». Todo

ello debería plantear a los meramente teístas una dificultad acerca de la conciencia de Dios. En cambio, los cristianos sabemos por la doctrina de la Santísima Trinidad que en el seno del Ser divino existe algo semejante a la «sociedad» desde el comienzo de los tiempos y por toda la eternidad. Los cristianos sabemos que Dios es amor, no en el sentido de que sea la idea platónica de amor, sino porque dentro de Él existe la reciprocidad concreta del amor antes de la creación del mundo. Por esa razón se propaga a las criaturas.

La libertad de la criatura debe significar libertad de elección, y la elección implica cosas diferentes entre las que elegir. Una criatura sin entorno carecería de posibilidad de escoger. De ahí que tanto la libertad como la autoconciencia, que seguramente son una y la misma realidad, exijan también la presencia ante el «yo» de algo distinto del propio «yo».

La condición mínima de la autoconciencia y la libertad es, pues, que la criatura perciba a Dios y se perciba a sí misma como distinta de Dios. No hay por qué descartar la existencia de criaturas conscientes de la existencia de Dios y de sí mismas pero ajenas a la existencia de otras criaturas semejantes. Para unos seres así, la libertad consiste lisa y llanamente en elegir entre amar a Dios más que a sí mismos o a sí mismos más que a Dios. Nos es imposible imaginar, empero, una vida reducida a lo estrictamente constitutivo. Tan pronto como intentamos introducir el conocimiento mutuo entre criaturas semejantes, tropezamos con la necesidad de la «naturaleza».

De la conversación habitual de la gente parece desprenderse que nada hay más fácil para las inteligencias que el «encuentro» mutuo y la recíproca percepción de cada una de ellas por la otra. Pero yo no veo posibilidad de algo semejante fuera del medio común formado por el «mundo exterior» o entorno. El más pequeño intento de imaginar un entorno semejante entre espíritus incorpóreos insinúa, subrepticiamente al menos, la idea de un espacio y un tiempo comunes sin los cuales no es posible dar sentido al prefijo «co» de «co-existencia». El espacio y el tiempo constituyen ya un entorno. Todavía es preciso, sin embargo, algo más. Si los pensamientos y pasiones de los demás estuvieran presentes ante mi conciencia como los míos propios, sin el menor indicio de exterioridad o diferencia, ¿cómo podría distinguirlos de los míos? ¿Cómo podría tener pensamientos o pasiones sin objetos que sentir o en los que pensar? Más aún, ¿podría alcanzar las nociones de «exterioridad» o «alteridad» sin tener experiencia de un mundo exterior? Algunos cristianos pueden responder diciendo que Dios (y Satanás) influyen directamente en la conciencia sin el menor vestigio de «exterioridad». Así es, y el resultado es que la mayoría de la gente sigue ignorando la existencia de ambos.

Podemos suponer, pues, que si las almas humanas influyeran directa e inmaterialmente unas sobre otras, el que cualquiera de ellas creyera en la existencia de las demás significaría un triunfo poco común de la fe y la inteligencia. En esas condiciones me resultaría más difícil conocer a mi vecino que a Dios, pues para reconocer el influjo de Dios sobre mí cuento con la ayuda de ciertas cosas que llegan del mundo exterior, como la tradición de la Iglesia, las Sagradas Escrituras y el diálogo con amigos religiosos.

Para que exista sociedad humana necesitamos exactamente lo que tenemos: una realidad neutral, distinta de ti y de mí, que ambos podemos manejar para hacernos señas el uno al otro.

Yo puedo hablar contigo porque ambos podemos emitir ondas sonoras a través del común espacio interpuesto entre nosotros. La materia mantiene separadas las almas, pero también las une. Asimismo, permite a cada uno de nosotros tener «exterioridad» e «interioridad», de suerte que los actos voluntarios y los pensamientos son para mí ruidos y destellos. Además de *ser,* nos es posible *aparecer.* Eso permite a cada hombre el placer de trabar conocimiento con otros hombres.

La sociedad implica, pues, un ámbito común o mundo en el que se encuentran sus miembros. Si existe una sociedad angélica, como afirma la creencia compartida por los cristianos, los ángeles deberán tener también un ámbito, un mundo como ese, algo semejante a lo que para nosotros es la «materia» entendida en sentido moderno, no en el de la escolástica.

Pero si la materia ha de servir de campo neutral, deberá tener una naturaleza fija característica. Si el «mundo» o sistema material tuviera un solo habitante, podría ajustarse en todo momento a sus deseos. «Los árboles se agolparían para complacerle y le cobijarían bajo su sombra». En cambio, en un mundo que cambiara de acuerdo con los caprichos de alguien, nos sería imposible obrar, perderíamos la capacidad de ejercitar el libre albedrío, y nos resultaría difícil dar a conocer nuestra presencia a los demás. Cualquier género de materia empleada para hacer señales estaría ya en su poder. Por consiguiente, no podría ser manejado por nosotros.

Por lo demás, si la materia tiene una naturaleza fija y obedece leyes constantes, sus diferentes estados no se acomodarán de igual modo a los deseos de un alma determinada, ni serán igualmente beneficiosos para ese particular agregado de materia que es su cuerpo. El mismo fuego que alivia el cuerpo situado a conveniente distancia, lo destruye cuando la distancia se suprime. De ahí la necesidad, incluso en un mundo perfecto, de señales de peligro, para cuya transmisión parecen estar diseñadas las fibras nerviosas sensibles al dolor. ¿Significa esto la necesidad de que exista algún elemento del mal (en forma de dolor) en cualquier mundo posible? Yo no lo creo, pues aunque sea cierto que el pecado más pequeño es un mal incalculable, el mal causado por el dolor depende de su intensidad. Por debajo de cierta intensidad, el dolor no es temido ni considerado en modo alguno como un quebranto. Nadie siente molestia por la secuencia «templado, agradablemente caliente, muy caliente, abrasador», que nos advierte de la necesidad de retirar la mano expuesta al fuego. Por lo demás, si confiamos en el testimonio del sentimiento propio, deberemos reconocer que un ligero dolor de piernas al ir a la cama tras un día de caminata es realmente agradable.

Si la naturaleza inmutable de la materia le impide ser siempre y en cualquier situación igualmente agradable para cada individuo, aún más difícil es que se distribuya en todo momento de manera que resulte igualmente conveniente y satisfactoria para los diferentes miembros de la sociedad. El camino cuesta arriba para quien va en una dirección se torna cuesta abajo para quien va en dirección contraria. Si un guijarro se

halla en el lugar que alguien quiere, no puede estar, salvo por una rara coincidencia, en el que otro desea. Todo esto está muy lejos de constituir un mal. Por el contrario, brinda una magnífica ocasión para el ejercicio de la cortesía, el respeto y la generosidad con los que se expresan el amor, el buen humor y la moderación.

Mas también deja expedito el camino, ciertamente, a un gran mal, a saber, la competencia y la hostilidad.

Si las almas son libres, no se les puede impedir que traten de resolver los problemas con enfrentamientos, en lugar de hacerlo con cortesía. Y una vez que la rivalidad entre las almas se haya convertido en verdadera hostilidad, pueden aprovechar la naturaleza inmutable de la materia para infligirse daño mutuamente. La naturaleza inmutable de la madera, que nos permite utilizarla como viga, también nos brinda la oportunidad de usarla para golpear la cabeza del vecino. La inmutable naturaleza de la materia en general significa, en los casos de lucha entre seres humanos, que quienes tienen mejores armas, mayor destreza y fuerzas más numerosas consiguen habitualmente la victoria aun cuando su causa sea injusta.

Tal vez fuera posible imaginar un mundo en el que Dios corrigiera los continuos abusos cometidos por el libre albedrío de sus criaturas, de suerte que la viga de madera se tomara suave hierba al emplearla como arma, o que el aire se negara a obedecer cuando intentáramos emitir ondas sonoras portadoras de mentiras e insultos. En un mundo así sería imposible cometer acciones erróneas, pero eso supondría anular la libertad de la voluntad. Más aún, si lleváramos el principio hasta sus últimas consecuencias, resultarían imposible los malos pensamientos, pues la masa cerebral utilizada para pensar se negaría a cumplir su función cuando intentáramos concebirlos. La materia cercana a un hombre malvado estaría expuesta a sufrir alteraciones imprevisibles.

Una de las convicciones más arraigadas de la fe cristiana es la creencia en el poder que Dios posee (ejercido en ocasiones) de modificar el comportamiento de la materia y realizar los llamados milagros. La genuina concepción de un mundo común y estable exige, no obstante, que las ocasiones señaladas sean extraordinariamente infrecuentes. En el juego de ajedrez podemos hacer ciertas concesiones arbitrarias al adversario, las cuales mantendrían con las reglas normales del juego una relación semejante a la de los milagros con las leyes de la naturaleza. Podemos dejar que el adversario nos coma una torre o permitirle que repita una jugada y corrija un movimiento realizado inadvertidamente. Pero si le permitiéramos hacer todo lo que le conviniera en cada momento —si pudiera repetir todos los movimientos o tuviéramos que quitar nuestras piezas de su lugar siempre que no le gustara su posición en el tablero—, no tendría sentido alguno seguir hablando de juego de ajedrez.

Lo mismo ocurre con la vida de las almas en el mundo. Las leyes inmutables, las consecuencias derivadas de la necesidad causal y el entero orden natural constituyen los límites dentro de los que está confinada la vida común entre los hombres, pero también la ineludible condición de posibilidad de semejante tipo de vida. Si tratáramos de excluir el sufrimiento, o la posibilidad del sufrimiento que acarrea el orden natural y la

existencia de voluntades libres, descubriríamos que para lograrlo sería preciso suprimir la vida misma.

Como he dicho anteriormente, la explicación de la intrínseca necesidad del mundo se ha propuesto únicamente como ejemplo de lo que podría ser. Lo que realmente es solo puede decirlo el Ser omnisciente, pues Él es el único que posee los datos y la sabiduría para penetrar en su esencia. No creo, sin embargo, que sea *menos* complicado de lo que yo he sugerido. Huelga decir que «complicado» alude aquí exclusivamente a la comprensión que el hombre tiene de la necesidad. No debemos entender la argumentación de Dios como la nuestra, es decir, como un proceso deductivo desde el fin —en el caso presente, la coexistencia de espíritus libres— hasta las condiciones necesarias para alcanzarlo, sino más bien como un único acto creador totalmente coherente en sí mismo, el cual se nos presenta al principio como creación de una pluralidad de cosas independientes y, después, como creación de cosas mutuamente necesarias. Cabe, incluso, elevarse por encima del concepto de necesidad mutua tal como lo he bosquejado. Podemos, efectivamente, reducir la materia (tanto la que separa las almas como la que las reúne) a un único concepto, el de pluralidad, del que la «separación» y la «reunión» son exclusivamente aspectos diferentes.

Con cada progreso del pensamiento se tornará más clara la unidad del acto creador y la imposibilidad de jugar con la creación como si fuera posible eliminar de ella este o aquel elemento. Tal vez no sea este «el mejor de los mundos posibles», sino el único posible. La expresión «mundos posibles» no puede significar sino «mundo que Dios podría haber hecho y no hizo». La idea encerrada en la fórmula «lo que Dios podría haber hecho» entraña una concepción exageradamente antropométrica de la libertad de Dios. Sea cual sea el sentido de la libertad humana, la divina no puede significar indecisión entre alternativas y elección de una de ellas. La bondad perfecta no puede deliberar sobre el fin que se debe perseguir, y la perfecta sabiduría no puede meditar sobre los medios adecuados para alcanzarlo. La libertad de Dios consiste en que la única causa y el único obstáculo de sus actos es Él mismo, en que su bondad es la raíz de sus acciones y su omnipotencia el aire en que florecen.

Esto nos pone en contacto con la siguiente cuestión: la bondad divina. Nada hemos dicho hasta ahora de ella, ni hemos intentado responder a la objección de que, si el universo debe admitir desde el principio la posibilidad del dolor, no podría haber sido creado por la bondad absoluta. Debo advertir al lector que no intentaré probar que sea mejor crear que no crear. Desconozco por completo con qué balanza humana podríamos pesar tan portentosa cuestión. Se pueden establecer comparaciones entre unos y otros estados del ser, pero el intento de comparar el ser y el no ser termina necesariamente en mera palabrería. «¿Sería mejor para mí no existir?». «Para mí», ¿en qué sentido? Si yo no existiera, ¿qué beneficio me reportaría no existir? Mi propósito es menos ambicioso. Se trata simplemente de descubrir el modo de concebir sin contradicción la bondad divina y el sufrimiento, en un mundo *sufriente* y contando con la garantía, fundada en razones diferentes, de que Dios es bueno.

[22] El significado original latino sería seguramente: «Poder *sobre* todo o *en* todo». Yo le doy el que, a mi juicio, tiene en el uso habitual.

[23] En los buenos juegos de mano, el mago hace algo que al público le resulta contradictorio con sus *data* y su poder de razonar.

III. LA BONDAD DIVINA

El amor puede transigir, puede perdonar... pero no se puede hermanar con un objeto repulsivo. Nunca se podría armonizar, pues, con tus pecados, ya que el pecado como tal no es susceptible de ser modificado. En cambio, se podría concertar con tu persona, pues el ser personal sí puede ser renovado.

TRAHERNE, *Centuries of Meditation,* II, 30.

REFLEXIONAR SOBRE LA BONDAD divina supone inmediatamente enfrentarse con un dilema. La primera de sus alternativas se puede formular así: si Dios nos excede en sabiduría, sus juicios sobre muchas cosas —pero especialmente sobre el bien y el mal— deberán diferir de los nuestros. Lo que a nosotros nos parece bueno puede no serlo a los ojos de Dios, y acaso no sea malo lo que nosotros estimamos como tal.

La segunda puede exponerse de este otro modo: si el juicio moral de Dios difiere del nuestro hasta el punto de que lo «negro» para nosotros pueda ser «blanco» para Él, nos será imposible dar sentido a nuestras palabras cuando lo llamemos bueno. La razón está en que, si afirmamos «lo bueno para Dios es totalmente distinto de lo bueno para nosotros», al decir «Dios es bueno» no diríamos en última instancia sino «no sabemos lo que es Dios». La existencia en Dios de una cualidad completamente desconocida es incapaz, empero, de proporcionar argumentos morales para amarle u obedecerle. Si no es «bueno» en el sentido que nosotros damos a esa palabra, le obedeceremos, en caso de hacerlo, solo por miedo. De ser esa la causa, obedeceríamos con semejante diligencia a un demonio omnipotente. La doctrina de la depravación total, especialmente si lleva a la conclusión de que, por ser seres completamente contingentes, nuestra idea de bien carece de valor, podría transformar el cristianismo en una forma de adoración al diablo.

Para eludir este dilema, es preciso observar lo que ocurre en las relaciones humanas cuando una persona de bajo nivel moral ingresa en una sociedad de hombres mejores y más sabios y aprende paulatinamente a aceptar sus *normas.* Casualmente puedo describir un proceso así con absoluta exactitud, pues he pasado por él. Cuando llegué por primera vez a la Universidad, tenía tan escasa conciencia moral como cualquier otro muchacho de mi edad. Mis más altos logros eran una tenue aversión a la crueldad y a la mezquindad en cuestiones monetarias. Sobre la castidad, la veracidad y la abnegación pensaba lo mismo que piensa un mandril sobre la música clásica.

Gracias a Dios, caí entre un grupo de jóvenes con una inteligencia e imaginación afín a las mías, lo que hizo aparecer inmediatamente un sentimiento de intimidad entre nosotros. Ninguno de ellos era cristiano, pero todos conocían e intentaban obedecer una ley moral. Por eso, su opinión sobre el bien y sobre el mal era completamente distinta de la mía. Lo que ocurre en casos semejantes no se parece en absoluto a una situación en que se nos pidiera considerar «blanco» lo tenido hasta ese momento por «negro». Aunque trastocáramos de hecho su sentido, los juicios morales nuevos no penetraban nunca en la mente como una subversión de los previos, sino «como señores largamente esperados». Esto permite conocer con seguridad la dirección en que nos movemos: los juicios morales nuevos se parecen más al bien que los pequeños jirones de bien poseídos previamente, aunque en cierta medida está en armonía con ellos. La prueba definitiva consiste, sin embargo, en darse cuenta de que el reconocimiento de las normas nuevas va acompañado de un sentimiento de vergüenza y de culpa. En ese momento tomamos clara conciencia de haber entrado en una sociedad en la que no encajamos.

A la luz de experiencias así debemos considerar la bondad de Dios. Su idea de «bondad» es diferente, sin duda alguna, de la nuestra. Pese a ello, no hay por qué tener miedo de que se nos pida invertir nuestros principios morales cuando nos aproximemos a ella. Cuando se nos haga presente la diferencia esencial entre la ética divina y la nuestra propia, no tendremos duda alguna de que el cambio que se nos pide tiene que ver con lo que consideramos «mejor». Aunque la bondad divina se diferencia de la nuestra, no es, sin embargo, completamente distinta de ella. No se distinguen entre sí como el blanco del negro, sino como el círculo perfecto de la rueda pintada por primera vez por un niño. Cuando el niño aprenda a pintar, percibirá que el círculo que ahora es capaz de trazar es el que ha estado intentando dibujar desde el comienzo.

En las Escrituras hay indicios de esta doctrina. La llamada al arrepentimiento hecha por Cristo a los hombres carecería de sentido si las normas de Dios fueran enteramente distintas de las ya conocidas y no practicadas por los hombres. El Señor apela a nuestro juicio moral: «¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo?»[24]. En el Antiguo Testamento Dios amonesta a los hombres, y lo hace sirviéndose del modo humano de entender la gratitud, la fidelidad y el juego limpio. Dios se somete de algún modo al tribunal de sus propias criaturas. «¿Qué injusticia hallaron en mí vuestros padres para alejarse de mí?»[25].

Tras estas observaciones preliminares, podemos sugerir con absoluta confianza, así lo espero yo al menos, que ciertas concepciones de la bondad divina que tienden a dominar el pensamiento, aunque raras veces son expresadas con demasiadas palabras, quedan abiertas a la crítica.

Por bondad de Dios entendemos hoy día de forma casi exclusiva el amor divino. Es posible que no nos equivoquemos al hacerlo. Por amor entiende la mayoría de nosotros en este contexto *benevolencia,* deseo de ver felices a los demás, de que sean completamente dichosos, no solo en este o aquel aspecto particular. Lo realmente satisfactorio para nosotros sería un Dios que dijera de todo cuanto nos gustara hacer: «¿Qué importa lo que hagan si están contentos?». No queremos tener realmente un padre

en el cielo, sino un abuelo, una benevolencia senil que disfruta viendo a los jóvenes, como suelen decir los ancianos, «pasándolo en grande»; un ser cuyo plan para el universo fuera sencillamente poder decir de verdad al final de cada día «Todos se lo han pasado bien».

Debo admitir que no hay mucha gente dispuesta a formular la teología exactamente en esos términos, pero detrás de muchas mentes se esconde una concepción no muy diferente. Tampoco yo pretendo ser una excepción. A mí también me gustaría vivir en un universo gobernado con tales normas. Sin embargo, como no vivo evidentemente en un mundo así, y tengo abundantes razones para creer, pese a todo, que Dios es amor, debo concluir que mi concepción del amor precisa ser corregida.

De los poetas deberíamos haber aprendido que el amor es algo más austero y espléndido que la mera amabilidad; que incluso el amor entre los sexos es, como afirma Dante, «un señor de aspecto terrible». La benevolencia forma parte del amor, pero no coincide con él. Cuando la benevolencia, en el sentido arriba indicado, se separa de los demás elementos del amor, acarrea una evidente indiferencia hacia su objeto, e incluso algo parecido al desprecio hacia él. La benevolencia consiente muy rápidamente en eliminarlo. Todos nos hemos encontrado alguna vez con personas cuyo amor a los animales los impulsaba una y otra vez a matarlos para evitar que sufrieran. La mera benevolencia no se ocupa como tal de si su objeto se hace bueno o malo. Se conforma con evitarle sufrimiento. Son los bastardos los que son mimados, como dicen las Escrituras; los hijos legítimos, los encargados de continuar la tradición familiar, son castigados[26]. Solo para personas que no nos preocupan exigimos felicidad a toda costa. Con nuestros amigos, personas queridas o nuestros hijos, en cambio, somos exigentes, y preferiríamos con mucho verlos sufrir antes que verlos disfrutar de una felicidad despreciable y alienante.

Si Dios es amor, entonces es, por definición, algo más que mera condescendencia. Todos los testimonios disponibles indican que, aunque Dios nos reprende y censura, jamás nos mira con desprecio. Dios nos hace el increíble cumplido de amarnos con el amor más grande, más trágico y más incontrovertible.

La relación entre Creador y criatura es, sin duda alguna, única, y no se puede comparar con la que existe entre una criatura y otra. Dios está más lejos y más cerca de nosotros que ningún otro ser. Está más lejos de nosotros por la infinita diferencia que media entre tener el principio de la existencia en sí mismo y poseerlo de forma participada, comparada con la cual la diferencia que existe entre un arcángel y un gusano es absolutamente insignificante: Él crea; nosotros somos creados. Él es el ser original; nosotros, derivados. Sin embargo, simultáneamente y por la misma razón, la intimidad entre Dios y la más insignificante de sus criaturas es más estrecha que la que puedan alcanzar las criaturas entre sí. Nuestra vida es posible en todo momento por Él. El minúsculo y milagroso poder de nuestro libre albedrío solo produce efectos en cuerpos que Su incesante energía mantiene en la existencia. Nuestra misma capacidad de pensar es participación de la suya.

Una relación tan singular como esa solo se puede aprehender mediante analogía. Partiendo de los diferentes tipos de amor conocidos entre las criaturas, alcanzamos una concepción útil (aunque inadecuada) del amor de Dios por el hombre.

El tipo más bajo de amor, hasta el punto de que lo es tan solo por ampliación del sentido de la palabra «amor», es el del artista por su obra. Así es descrita la relación de Dios con el hombre en la visión de Jeremías del alfarero y la arcilla[27]. Así es pintada también por san Pedro cuando habla del conjunto de la Iglesia como un edificio en el que trabaja el mismo Dios y de cada uno de sus miembros como piedras suyas[28]. El límite de esa analogía es, por supuesto, que el símbolo utilizado, la piedra, es incapaz de sentir, y que quedan ausentes ciertas cuestiones acerca de la justicia o la misericordia que surgen cuando las «piedras» son realmente seres «vivos». De todos modos se trata de una analogía pertinente. Los seres humanos somos, no metafóricamente sino de verdad, obras de arte divinas que Dios hace y con lo que, por consiguiente, no quedará satisfecho hasta que posea determinadas características. Aquí nos topamos de nuevo con lo que he llamado «cortesía intolerable». Ningún artista se tomaría seguramente demasiadas molestias en hacer un boceto en ratos de ocio para distraer a un niño. No tendría, tal vez, el menor inconveniente en dejarlo a medio hacer, aun cuando no reflejara exactamente su idea. En cambio, se tomaría infinitas molestias si se tratara de la gran obra de su vida, de una pintura a la que amara tan intensamente, aunque de manera distinta, como un hombre a una mujer o una madre a su hijo. Y si el cuadro fuera capaz de sentir, le *causaría* sin duda alguna infinitos *sinsabores.* No es difícil imaginar que, después de haber sido frotada, raspada y recomenzada por décima vez, una pintura viva deseará ser tan solo un boceto minúsculo que el pintor hace en un momento. De manera semejante, no es menos natural nuestro deseo de que Dios hubiera proyectado para nosotros un destino menos glorioso y menos arduo. Mas cuando deseamos tal cosa, no anhelamos más amor, sino menos.

Otra clase de amor es el del hombre por el animal, que también aparece con frecuencia en las Escrituras para simbolizar la relación entre Dios y los hombres: «Pueblo suyo somos y ovejas de su dehesa». Desde cierto punto de vista, esta analogía es mejor que la anterior, porque en ella la parte inferior es un ser vivo sin dejar por ello de ser inequívocamente inferior. Pero, por otro lado, es peor, pues el hombre no ha hecho a la bestia, en consecuencia, no la conoce completamente. Su gran mérito consiste en que la sociedad de hombre y perro, pongamos por caso, persigue ante todo el beneficio del primero. La primera tarea del hombre al domesticar al perro es hacerlo digno de su amor, no tratar de que el can ame a su dueño. Quiere, pues que el animal le sirva a él, no él al animal. Pero, al mismo tiempo, los intereses del perro no son sacrificados a los del hombre. El hombre no puede alcanzar plenamente el fin apetecido, amar al perro, sin que el perro le ame también a su modo. Tampoco el perro puede servir al hombre sin ser servido, aunque de manera diferente, por él. Comoquiera que el perro es considerado generalmente por el hombre como una de las «mejores» criaturas irracionales y un objeto adecuado del amor humano —en el grado y la forma convenientes a su naturaleza, sin necias exageraciones antropomórficas—, el ser humano interviene en la

vida del perro y lo hace más digno de amor. En estado salvaje el perro tiene un olor y unas costumbres que truncan el amor humano. El hombre lo lava, lo domestica, le enseña a no robar, y de ese modo lo pone en condiciones de ser amado. En el supuesto de que fuera teólogo, este modo de proceder podría despertar graves dudas en el cachorro sobre la «bondad» del hombre. En cambio, el perro adulto, perfectamente amaestrado, más grande, más saludable y de más larga vida que el salvaje, que ingresara graciosamente, digámoslo así, en un mundo de afectos, lealtades, intereses y comodidades completamente ajenos a su destino animal, no tendría dudas de ese tipo.

Es preciso tener en cuenta que el hombre, el hombre bueno naturalmente, se toma todas esas molestias por el perro y le causa tantos inconvenientes por ser el perro un animal que ocupa un lugar elevado en la escala zoológica, por estar tan próximo a los objetos dignos de ser amados que vale la pena hacer de él un objeto completamente amable. El hombre no domestica a las tijeretas ni baña a los ciempiés. Tal vez podríamos desear tener tan escaso valor para Dios, como para preferir que nos dejara abandonados a nuestros impulsos, que cejara en su empeño de prepararnos para una tarea tan extraña a nuestra condición natural. Pero tampoco ahora estaríamos pidiendo más amor, sino menos.

Una analogía más excelsa, sancionada por la orientación incesante de la enseñanza de nuestro Señor, es la que existe entre el amor de Dios por el hombre y el de un padre por su hijo. Sin embargo, siempre que hagamos uso de ella —lo cual ocurre cada vez que rezamos el Padrenuestro—, debemos recordar que el Salvador la utilizó en un tiempo y un lugar en los que la autoridad paterna gozaba de un crédito más alto que en el mundo actual. El símbolo más engañoso de la Paternidad Divina es un padre medio avergonzado de haber traído a su hijo al mundo, temeroso de mantenerlo a raya por miedo a crearle inhibiciones, y receloso, incluso, de instruirlo por temor a interferir en su independencia de juicio.

No estoy discutiendo ahora si la autoridad paterna tal como se entendía antiguamente es una cosa buena o mala. Tan solo deseo explicar lo que debió significar la idea de paternidad para los primeros oyentes de nuestro Señor y para los sucesores de este a lo largo de los siglos. Todo ello resultará aún más claro si tenemos en cuenta cómo consideraba nuestro Señor (que según nuestra fe es uno con el Padre y eterno como Él —cosa que no ocurre a ningún hijo con su padre terrenal—) su propia filiación, sometiendo plenamente su voluntad a la del Padre y no aceptando que se le llamara «bueno» por ser bueno el nombre del Padre. De acuerdo con el símbolo que estamos utilizando, el amor entre padre e hijo significa esencialmente amor con autoridad, por un lado, y amor obediente, por otro. El padre usa su autoridad para hacer del hijo el tipo de ser humano que él, correctamente y según su superior sabiduría, quiere que sea. Si alguien dijera en nuestros días «amo a mi hijo, pero no me preocupa que sea un perfecto truhan con tal de que lo pase bien», sus palabras carecerían absolutamente de lógica.

Finalmente, existe una analogía, que aun cuando está llena de peligros y es susceptible de una aplicación muy restringida, es la más útil para nuestro actual propósito. Me refiero a la semejanza, de uso frecuente en las Escrituras, entre el amor de Dios por el

hombre y el amor del hombre por la mujer. Israel es una esposa infiel, pero el Esposo Celestial no puede olvidar los días felices. «Me acuerdo en favor tuyo del aspecto de tu adolescencia, del amor de tus desposorios, de tu seguirme en el desierto, tierra donde no se siembra»[29]. Israel es la novia pobre y desamparada a la que el amante halla abandonada al borde del camino, a la que viste, engalana, embellece y por la que, sin embargo, es traicionado[30]. Santiago nos llama «almas adúlteras» por habernos desviado y volcado en «la amistad con el mundo», y Dios «nos anhela celosamente por el espíritu que ha hecho morar en nosotros»[31].

La Iglesia es la esposa del Señor, a la que el esposo divino ama tanto que no tolera en ella mancha ni arruga alguna[32]. La verdad subrayada en esta analogía es que el amor, por su propia naturaleza, exige perfeccionar al amado, y que la mera «condescendencia», dispuesta a tolerarlo todo excepto el sufrimiento del amado, es en este sentido el polo opuesto del amor. ¿Deja de preocuparnos, una vez enamorados de una mujer, si va sucia o limpia, si es honesta o grosera? ¿No es precisamente entonces cuando empiezan a preocuparnos todas esas cosas? ¿Acaso estima la mujer como signo de amor que el hombre ignore su aspecto exterior o no muestre interés por él? El enamorado puede seguir amando a su amada *después de que* la belleza de ella se haya marchitado, pero no *porque* haya desaparecido. El amor puede perdonar todas las flaquezas y seguir amando a pesar de las debilidades del amado, pero no puede cejar en su empeño de eliminarlas. El amor es más sensible que el odio a las manchas del amado. Su «sensibilidad es más suave y delicada que los tiernos cuernos del caracol». El amor tiene una capacidad de perdón superior a cualquier otro poder. Pero es también el menos dispuesto de todos a tolerar las manchas del amado, y aunque se satisface con poco, lo exige todo.

Cuando el cristianismo dice que Dios ama al hombre, quiere decir exactamente que lo *ama.* La idea cristiana del amor divino no significa, pues, que Dios se ocupe de nuestro bienestar con indiferencia o desinterés, sino que somos objetos de su amor. He ahí una impresionante y sorprendente verdad. ¿No preguntábamos por un Dios que fuera amor? Pues aquí lo tenemos. El magno espíritu alegremente invocado, el «Señor de aspecto terrible», está presente. No es la senil benevolencia que desea perezosamente que cada cual sea feliz a su modo, ni la gris filantropía de un magistrado escrupuloso, ni tampoco la solicitud del anfitrión deseoso de atender bien a sus invitados, sino un fuego voraz, el amor creador de los mundos, tenaz como el amor del artista por su obra, despótico como el del hombre por el perro, providente y venerable como el del padre por su hijo, celoso, inflexible y exigente como el amor entre los sexos.

Desconozco cómo es posible un amor así. Explicar por qué las criaturas, especialmente criaturas como las humanas, poseen un valor tan prodigioso a los ojos del Salvador, es algo superior a las posibilidades de la razón. Se trata ciertamente de un caudal de gloria muy superior a nuestros merecimientos, y más excelente, salvo en raros momentos de gracia, que nuestros deseos. Los seres humanos tendemos, como las doncellas del teatro clásico, a desaprobar el amor de Zeus[33]. Mas el hecho parece incuestionable. El Impasible habla como si fuese víctima de la pasión, y el Ser que contiene dentro de sí la causa de su bienaventuranza y la de los demás seres, se expresa

como si estuviera necesitado y anhelante. «¿No es Efraín mi hijo predilecto, mi niño mimado? Pues cuantas veces trato de amenazarle, me acuerdo de él; por eso se conmueven mis entrañas por él»[34]. «¿Cómo te he de entregar Efraín? ¿Cómo he de darte Israel?... Mi corazón se ha vuelto contra mí»[35]. «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos como la gallina reúne sus polluelos debajo de las alas, y no quisiste!»[36].

El problema de reconciliar el dolor humano con la existencia de un Dios que es amor resulta insoluble únicamente si damos a la palabra «amor» un sentido trivial, si consideramos las cosas como si el hombre fuera el autor de ellas. Pero el hombre no es el centro. Dios no existe por motivo del hombre; y el hombre no es la causa de su propia existencia: «Tú creaste todas las cosas, y por tu voluntad existen y fueron creadas»[37]. La principal razón de la creación no fue que el hombre pudiera amar a Dios, aunque también fue creado para amarlo, sino que Dios pudiera amar al hombre, que pudiéramos convertirnos en objetos en los que el amor divino pudiera «complacerse». Pedir que el amor de Dios se contente con nosotros tal como somos significa pedir que Dios deje de ser Dios. Habida cuenta de que Dios es el que es, su amor, por imperativo de la naturaleza misma de las cosas, tiene que ser dificultado y rechazado por ciertas manchas de nuestro actual carácter. Y como Él nos ama previamente, tiene que afanarse por hacer de nosotros seres dignos de ser amados. Tan absurdo como el deseo de la criada pordiosera de que el rey Copetua estuviera contento con sus harapos e inmundicia, o como la pretensión del perro que ha aprendido a amar a un hombre de que el dueño tolerara en su hogar los ladridos, parásitos y suciedad de una criatura procedente de una jauría salvaje, sería el empeño en que Dios se resignara, ni siquiera en nuestros mejores momentos, con nuestras actuales impurezas. Lo que en ese caso llamamos nuestra «felicidad» no se ajusta al parecer de Dios. Cuando nos hagamos seres a los que Él pueda amar sin obstáculos, entonces seremos realmente felices.

Preveo claramente que el curso de mi argumentación provocará protestas. Yo había asegurado que el hecho de entender la bondad divina no entrañaría la exigencia de aceptar una inversión de nuestros principios éticos. Se me puede objetar, sin embargo, que lo que se nos ha pedido que aceptemos es, justamente, una inversión de ese tipo. La clase de amor que atribuyo a Dios, podría alegar alguien, es considerada por los seres humanos precisamente como «egoísta» o «dominante», y queda muy por debajo, pues, del amor que busca ante todo la felicidad del amado, y no la satisfacción del amante. Tal como yo lo entiendo, no estoy seguro de que el amor humano sea exactamente así. No creo que se pueda valorar en mucho el amor de un amigo que se preocupa solo de mi felicidad y no siente disgusto porque me vaya convirtiendo en un ser licencioso. Demos la bienvenida, no obstante, a la objeción, pues la respuesta correspondiente arrojará nueva luz sobre el asunto y servirá para corregir las limitaciones de nuestro anterior tratamiento.

A decir verdad, la antítesis entre amor egoísta y amor altruista no se puede aplicar sin más al amor de Dios por sus criaturas. Los conflictos de intereses y las ocasiones de ser egoístas o desprendidos tienen lugar exclusivamente entre seres que habitan un mundo

común. Dios no puede entrar en competencia con la criatura, así como Shakespeare tampoco puede hacerlo con Viola. Al hacerse hombre y vivir en Palestina como una criatura entre las demás criaturas, Dios acepta el supremo sacrificio de su vida que le habría de conducir al Calvario. Un filósofo panteísta moderno ha dicho: «Cuando el Absoluto cae en el mar, se convierte en pez». De igual modo, los cristianos podemos destacar la Encarnación y decir que, al despojarse de su gloria y someterse a las condiciones en que el egoísmo y el altruismo tienen un significado claro, Dios aparece como paradigma del más desprendido altruismo. No es fácil pensar de igual modo, sin embargo, en la trascendencia de Dios, en Dios como fundamento incondicionado de todas las condiciones.

Llamamos egoísta a aquel género de amor humano que satisface sus necesidades a expensas de las del objeto amado. Así es el amor del padre que, incapaz de renunciar a su compañía, retiene a los hijos en casa, aun cuando, de pensar en su interés, debiera dejarlos salir de ella para que entraran en contacto con el mundo. Un amor semejante implica necesidad o pasión del amante, necesidad del amado incompatible con la del amante, e indiferencia o ignorancia culpable del amante respecto a las necesidades del amado. Ninguna de esas tres condiciones se da en la relación de Dios con el hombre. Dios no tiene necesidad alguna. El amor humano es, como enseña Platón, hijo de la indigencia, es decir, de la carencia y la necesidad: su causa es un bien real (o supuesto) del amado que el amante desea y necesita. En cambio, el amor de Dios, lejos de ser causado por la bondad del objeto amado, es su verdadera causa. La primera manifestación del amor divino consiste en instalar al amado en la existencia. A ello sigue el deseo divino de hacer de él un verdadero, aunque derivado, objeto de amor. Dios es bondad. Dios puede otorgar el bien, pero ni lo necesita ni puede recibirlo. En ese sentido, su amor es, digámoslo así, infinitamente generoso por definición: lo da todo y no recibe nada.

Dios habla a veces como si el Impasible pudiera sufrir algún tipo de pasión, o como si la Plenitud Eterna estuviera necesitada de unos seres a los que ella otorga cuanto tienen, empezando por la existencia y continuando por lo demás. El único significado (en caso de que tenga alguno inteligible para nosotros) de este modo divino de hablar es que Dios se ha hecho a sí mismo milagrosamente capaz de sentir hambre, ha creado en sí mismo algo que nosotros podemos satisfacer. Si Dios nos necesita, se trata de una necesidad elegida por Él. La causa de que el inmutable corazón divino se pueda afligir por los títeres salidos de sus manos es el libre sometimiento —solo él— de la divina omnipotencia, realizado con una humildad superior a nuestra capacidad de comprensión.

La misma existencia del mundo (que no ha sido implantado en el ser para que nosotros podamos amar a Dios, sino principalmente para que Dios pueda amarnos a nosotros) constituye, visto en un nivel más profundo, un milagro realizado en atención a nosotros. La razón de que Aquel que no puede carecer de nada haya elegido tener necesidad de los hombres reside en que nosotros necesitamos que Él nos necesite. Las relaciones de Dios con el hombre, tal como nos han sido dadas a conocer por el cristianismo, están precedidas por un insondable acto divino de pura generosidad, y van

seguidas por otro semejante. Ese incomparable don divino consiste en una elección por la que el hombre es sacado de la nada para convertirse en un ser amado por Dios, necesitado y deseado de algún modo por el Ser que, fuera de este acto, no necesita ni desea nada, pues tiene y es eternamente plenitud de bondad. Ese acto dadivoso lo ha realizado Dios por nosotros. Bueno es que conozcamos el amor, pero mejor es, sin embargo, conocer el amor del ser más excelso, de Dios.

Ahora bien, entenderlo como un amor en el que nosotros seamos ante todo los pretendientes y Dios el cortejado, en el que nosotros fuéramos los exploradores y Dios el hallado, en el que su asentimiento a nuestras necesidades preceda a nuestra aquiescencia a las suyas, sería entenderlo de forma errónea, sin tener en cuenta la verdadera naturaleza de las cosas. Somos únicamente criaturas. Nuestro *rôle* deberá ser siempre, pues, el del paciente respecto del agente, el de la hembra respecto del varón, el del espejo respecto de la luz, el del eco respecto de la voz. Nuestra más alta actividad debe ser responder, no tomar la iniciativa. La experiencia del verdadero amor divino, no de sus formas ilusorias, consiste en descubrir la grandeza que supone abandonaros a sus exigencias y acomodarnos a sus deseos. La experiencia contraria es, digámoslo así, un solecismo contra la gramática del ser.

No niego, como es lógico, que sea correcto en determinadas circunstancias hablar de que el alma se lanza a la búsqueda de Dios, o de que Dios es asilo del amor del alma. Sin embargo, la búsqueda de Dios por parte del alma no puede ser, a la larga, sino una forma o manifestación *(Erscheinung)* de la búsqueda del alma por parte de Dios, pues todo procede de Él. La misma posibilidad de amarle es un don suyo, y la libertad humana es exclusivamente libertad de responder mejor o peor. De ahí que, a mi juicio, nada separe más radicalmente el teísmo pagano del cristianismo que la doctrina aristotélica según la cual Dios, inmóvil en sí mismo, mueve el universo como el amado mueve al amante[38]. Para la cristiandad, el amor no consiste, sin embargo, en que «nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó»[39].

En Dios no se cumple, pues, la primera condición del llamado amor egoísta entre los hombres. Dios no tiene necesidades naturales ni pasiones que contraríen su deseo de bienestar para el amado. Mas si hubiera algo en Él cuya representación imaginativa fuera posible solo por analogía con la pasión o la necesidad, se trataría de algo querido por su divina voluntad para bien nuestro.

Tampoco se cumple en Él la segunda condición. Los intereses efectivos del hijo pueden discrepar de lo que exige instintivamente el cariño del padre, pues el hijo es un ser distinto del padre y nunca conocido plenamente por él, dotado de una naturaleza con necesidades propias, y cuya existencia no se debe exclusivamente a la acción del padre ni alcanza su más alta perfección por ser amado por él. Las criaturas, en cambio, no están separadas de su Creador, el cual las conoce perfectamente y sin resquicio. El puesto asignado a cada una de ellas en su plan universal es el lugar para el que han sido creadas. Cuando lo alcanzan, realizan plenamente su naturaleza y consiguen la felicidad. En el universo se ha soldado un hueso roto, ha pasado la angustia. Si ambicionamos ser diferentes de como Dios quiere que seamos, anhelamos realmente algo que no nos hará

felices. Las exigencias divinas, incluso cuando a nuestro oído natural suenan como apremios de un déspota en vez de como ruegos de un amante, nos conducen realmente adonde nos gustaría ir si supiéramos lo que queremos. Dios reclama de nosotros que le adoremos, le obedezcamos y nos postremos ante Él. ¿Creemos, acaso, que estas acciones pueden procurarle algún bien a Dios o causarle algún temor, tal como ocurre en el cura de Milton, según el cual la irreverencia humana puede ocasionar «una disminución de Su gloria»? El poder del hombre de disminuir la gloria de Dios negándose a adorarle es como el del demente para apagar el sol garabateando la palabra «oscuridad» en las paredes de su celda.

Dios quiere nuestro bien, y nuestro bien es amarle con el delicado amor propio de las criaturas. Pero para amarle, debemos conocerle. Cuando le conozcamos, nos postraremos ante su presencia. No hacerlo es una prueba de que el ser al que intentamos amar aún no es Dios, aunque tal vez sea la mayor aproximación a Él de que es capaz nuestro pensamiento y nuestra imaginación. La llamada divina no pretende únicamente que nos postremos ante Él y le reverenciemos temerosamente. Se trata, más bien, de una invitación a reproducir la vida divina, a participar como criaturas de los atributos divinos, lo cual es algo muy superior a nuestros actuales deseos. Se nos manda, pues, «revestirnos de Cristo», asemejarnos a Dios.

Dios persigue, querámoslo o no, darnos lo que realmente necesitamos, no lo que creemos necesitar en este preciso momento. De nuevo nos sentimos desconcertados por una galantería excesiva, por un amor desbordante, no por un amor pequeño.

Seguramente este parecer no alcanzará tampoco a expresar la verdad. No se trata tan solo de que Dios nos haya hecho gratuitamente, de tal manera que Él sea nuestro único bien. Dios es, propiamente, el único bien de toda criatura. Cada una de ellas debe hallar su bien en la fruición de Dios de una forma y en un grado que varían de acuerdo con su naturaleza, y la creencia en la posibilidad de algún otro bien es un sueño ateo. En un lugar de su obra, que ahora me es imposible localizar, George MacDonald nos presenta a Dios dirigiendo estas palabras al hombre: «Debéis ser fuertes con mi fuerza y bienaventurados con mi bienaventuranza, pues *no tengo otra cosa que daros».* Esta es la conclusión del asunto. Dios nos da lo que tiene. Dios nos da la verdadera felicidad, no una felicidad engañosa. Ser Dios, ser como Dios y compartir su bondad respondiendo a su llamada como criaturas, y convertirnos en seres despreciables son las tres únicas alternativas posibles. Si no queremos aprender a comer el único alimento que el universo produce —el único que cualquier universo imaginable puede producir—, padeceremos hambre eternamente.

[24] Lucas 12, 5.
[25] Jeremías 2, 5.
[26] Hebreos 12, 8.
[27] Jeremías 18.
[28] 1 Pedro 2, 5.
[29] Jeremías 2, 2.
[30] Ezequiel 16, 6-15.
[31] Santiago 4, 4-5.
[32] Efesios 5, 27.
[33] Prometheus Vinctus, 887-900.
[34] Jeremías 22,20.
[35] Oseas 11,8.
[36] Mateo 23, 37.
[37] Apocalipsis 4, 11.
[38] *Metafísica, XII, 7.*
[39] 1 Juan 4, 10.

IV. LA MALDAD HUMANA

El más claro indicio de orgullo arraigado es creerse suficientemente humilde.

LAW, *Serious Call,* cap. XVI.

LOS EJEMPLOS DEL ANTERIOR capítulo trataban de mostrar que el amor puede causar dolor al objeto amado única y exclusivamente si este ha de sufrir algún cambio para convertirse en un ser digno de ser amado. Mas, ¿por qué necesitamos los hombres cambiar tanto? La respuesta cristiana afirma que la causa de esa transformación está en que el hombre pone su libre voluntad al servicio del mal. Se trata de una doctrina de sobra conocida, lo que nos exime de exponerla. Con todo, resulta extremadamente difícil aplicarla a la vida real y a la mentalidad del hombre moderno, también a los cristianos de nuestros días.

Cuando los apóstoles predicaban la doctrina de Jesús, podían asumir que sus oyentes paganos tenían verdadera conciencia de merecer la cólera divina. Los misterios paganos existían para aliviar esta conciencia, y la filosofía epicúrea pretendía liberar al hombre del temor al castigo divino. Enfrentándose a esta atmósfera apareció la Buena Nueva del Evangelio. La Palabra de Dios anunciaba al hombre, conocedor de que estaba mortalmente enfermo, la posibilidad de curación.

Todo esto ha cambiado. En este momento, el cristianismo debe dar a conocer el diagnóstico —una noticia verdaderamente mala— para conseguir que se preste atención a su mensaje de curación. Dos son las causas principales de todo esto. La primera es que durante los últimos cien años aproximadamente nos hemos concentrado tanto en una virtud —la «benevolencia» o misericordia— que nos creemos incapaces, en la mayoría de los casos, de sentir otra bondad que la de la benevolencia y otra maldad que la de la crueldad. No son infrecuentes los desarrollos éticos desproporcionados de este tipo. Las demás épocas han tenido también sus virtudes favoritas y sus curiosas insensibilidades. Es cierto que si hay una virtud que deba ser cultivada a expensas de las demás, ninguna tiene más altos merecimientos para ello que la misericordia. Los cristianos deben rechazar con repugnancia la propaganda encubierta en favor de la crueldad, así como su empeño en eliminar del mundo la misericordia llamándola cosas como «filantropía» y «sentimentalismo». Ahora bien, el verdadero escollo de la «bondad» estriba en que se trata de una cualidad que nos atribuimos con extraordinaria facilidad a nosotros mismos

apoyándonos en razones poco sólidas. Todo el mundo se *siente* benévolo en los momentos en que nada le molesta. Aun cuando jamás hayan hecho el menor sacrificio por sus semejantes, los hombres se consuelan de sus vicios apoyándose en la convicción de que «en el fondo tienen buen corazón» y «son incapaces de matar a una mosca». Creemos ser buenos cuando en realidad solo somos felices. Pero no es fácil considerarse a sí mismo sobrio, casto o humilde apoyándose en semejantes razones.

La segunda causa se debe situar en el efecto del psicoanálisis sobre la opinión pública, especialmente de la doctrina de la represión y la inhibición. Sea cual sea el verdadero significado de estas teorías, han despertado en la mayoría de la gente la impresión de que el sentimiento de vergüenza es peligroso y nocivo. Nos hemos esforzado en vencer el sentimiento de cohibición y el deseo de encubrimiento, atribuidos por la propia naturaleza o por la tradición de casi toda la humanidad a la cobardía, la lujuria, la falsedad y la envidia. Se nos dice que «saquemos nuestras cosas a la luz del día», pero no con el deseo de que nos humillemos, sino por la sencilla razón de que «estas cosas» son completamente naturales y no debemos avergonzarnos de ellas. Mas, salvo que el cristianismo sea completamente falso, la única percepción verdadera de nosotros mismos debe ser la que tenemos en los momentos de vergüenza. La misma sociedad pagana ha reconocido habitualmente que la «desvergüenza» es el nadir del alma. Al tratar de extirpar la vergüenza, hemos derribado una de las murallas del espíritu humano, y nos hemos deleitado incesantemente en la hazaña, como se regocijaron los troyanos cuando derribaron las murallas de la ciudad e introdujeron el caballo de Troya. No creo que se pueda hacer nada mejor al respecto que emprender la reconstrucción tan pronto como sea posible. Eliminar la hipocresía suprimiendo la *tentación* de ser hipócritas es necio empeño. La «franqueza» de personas hundidas en la vergüenza es una franqueza barata.

Es esencial para el cristianismo recuperar el viejo sentido del pecado. Cristo da por supuesto que los hombres son malos. Mientras no reconozcamos que la presunción del Señor es verdadera, no formaremos parte de la audiencia a la que van dirigidas sus palabras, aun cuando pertenezcamos al mundo que Él vino a salvar. Nos falta la primera condición para entender de qué estamos hablando. Cuando los hombres intentan ser cristianos sin esta conciencia preliminar del pecado, el resultado es inevitablemente un cierto resentimiento contra Dios, al que se considera un ser continuamente enojado que pone siempre demandas imposibles. La mayoría de nosotros ha sentido alguna vez una secreta simpatía por aquel granjero agonizante que respondió a la disertación del vicario sobre el arrepentimiento con esta pregunta: «¿Qué daño le he hecho jamás a Él?». ¡Ahí está el problema! Lo peor que le hemos hecho a Dios consiste en haberle abandonado. ¿Por qué no puede Él devolver el cumplido? ¿Por qué no seguir la máxima «vive y deja vivir»? ¿Qué necesidad tiene Él, entre todos los seres, para estar «enfadado»? ¡Para Él es fácil ser bueno!

En los momentos, muy infrecuentes en nuestra vida, en que el hombre siente verdadera culpabilidad, desaparecen todas esas blasfemias. Tal vez nos parezca que muchas cosas deban ser perdonadas como debilidades humanas. Pero no ese género de acciones inconcebiblemente sórdidas y repugnantes que ninguno de nuestros amigos

haría jamás, de las que incluso un perfecto sinvergüenza como *X* sentiría vergüenza y que nosotros no permitiríamos que se divulgaran. Actos así no se pueden perdonar. Cuando los cometemos, percibimos cuán odiosa es y debe ser para los hombres buenos, y para cualquier poder superior al hombre que pudiera existir, nuestra naturaleza tal como se trasluce en esas acciones. Un dios que no las mirara con disgusto incontenible no sería un ser bueno. Un dios así no podría ser deseado por nosotros. Hacerlo sería como desear que desapareciera del universo el sentido del olfato, que el aroma del humo, de las rosas o del mar no deleitara nunca más a las criaturas por el hecho de que nuestro aliento huela mal.

Cuando nos limitamos a *decir* que somos malos, la «cólera» de Dios parece una doctrina bárbara. Mas tan pronto como la *percibimos,* nuestra maldad aparece inevitablemente como un corolario de la bondad de Dios. Para comprender adecuadamente la fe cristiana, por tanto, debemos tener presente en todo momento el conocimiento alcanzado en los momentos que acabo de describir, y aprender a descubrir la injustificable corrupción, bajo unos disfraces cada vez más complicados. Nada de esto es, por supuesto, una doctrina nueva. En este capítulo no pretendo nada extraordinario. Tan solo trato de hacer pasar al lector, pero más todavía a mí mismo, por el *pons asinorum,* intento que dé el primer paso para salir del paraíso de los necios y escapar de lo absolutamente ilusorio. Pero ha crecido tanto la ilusión en los últimos tiempos, que me veo obligado a añadir unas cuantas consideraciones con el propósito de hacer menos increíble la realidad.

1. Nos equivocamos por mirar exteriormente las cosas. Nadie se cree peor que *Y,* considerado por todos una persona decente; mejor, desde luego —aunque no nos atreveríamos a proclamarlo en voz alta—, que el abominable *X.* Probablemente nos engañemos al respecto ya en este nivel superficial. No debo ufanarme de que mis amigos me consideren tan bueno como *Y.* El mero hecho de elegirle como término de comparación resulta sospechoso. Probablemente esté muy por encima de mí y de mis amistades, dirán muchos. Pero supongamos que ni *Y* no yo parezcamos «malos». La engañosa apariencia de *Y,* en caso de que lo sea, es asunto entre él y Dios (aunque acaso me engañe y no lo sea). Mas sé que la mía sí lo es. ¿No puede ser este modo de proceder un nuevo ardid? ¿No se podría decir lo mismo de *Y* y de cualquier otro hombre? Ahí reside precisamente el problema. Salvo que sean verdaderamente santos o muy arrogantes, los hombres deben «vivir en conformidad con» la apariencia externa de los demás, pues son conscientes de la existencia dentro de ellos de algo que queda muy por debajo de su conducta pública más descuidada. ¿Qué pasa por nuestra mente en el momento en que el amigo titubea buscando una palabra? Nunca decimos toda la verdad.

Podemos confesar *hechos* repugnantes —un acto de vil cobardía o de ruin y grosera impureza—, pero el *tono* es falso. El mero hecho de confesar, trátese de una mirada ligeramente hipócrita o de un toque de humor, sirve para disociar los hechos de la persona como tal. Nadie podría imaginar cuán familiares y afines con nuestra alma fueron esos hechos, hasta qué punto fueron conformes con todo lo demás. En lo más hondo de cada uno, en la secreta y cálida intimidad, no sonaban como notas

discordantes, no resultaban ni con mucho tan raros ni separables del resto de nuestro ser como parecían cuando eran traducidos en palabras. Solemos sugerir —y a menudo incluso lo creemos— que los vicios habituales son actos excepcionales aislados. Con las virtudes cometemos, en cambio, el error opuesto. Nos ocurre como a los malos tenistas, que definen su estado normal de forma como «tener un mal día» y confunden sus infrecuentes éxitos con días normales. No es culpa nuestra, me parece a mí, la imposibilidad en que nos hallamos de decir la verdad acerca de nosotros mismos. Ocurre sencillamente que no nos es posible expresar con palabras el persistente e incesante murmullo interior de rencor, de celos, lascivia, codicia y autocomplacencia. Lo importante es, sin embargo, no confundir nuestras palabras, inevitablemente limitadas, con un relato completo de lo peor que habita en nuestro interior.

2. En la actualidad ha surgido un nuevo despertar de la conciencia *social,* una reacción saludable en sí misma, contra las concepciones puramente privadas o particulares de la moralidad. Nos sentimos envueltos en un sistema social malvado, compartiendo una culpa corporativa. Todo ello es muy cierto; pero el enemigo puede aprovecharse incluso de las verdades para engañarnos, incitándonos a usar la idea de culpa colectiva para apartar la atención de las propias responsabilidades cotidianas ya pasadas de moda, que nada tienen que ver con «el sistema», y permiten ser resueltas sin esperar a que termine el milenio. Seguramente no sea posible —de hecho no lo es— sentir la culpabilidad colectiva con la misma intensidad que la personal; pero para la mayoría de nosotros, tal como ahora somos, esta concepción es una mera excusa para eludir el verdadero problema. Cuando hayamos aprendido realmente a conocer nuestra corrupción individual, podremos pensar en la culpabilidad colectiva. Siempre será poca la atención que le prestemos, pero debemos aprender a andar antes de correr.

3. Tenemos también la extraña ilusión de que basta el tiempo para borrar el pecado. He oído a otras personas, y a mí mismo, contar entre sonrisas las crueldades y falsedades cometidas en la infancia como si no tuvieran nada que ver con el que las relata. El tiempo es incapaz, no obstante, de modificar el pecado o la culpabilidad por haberlo cometido. No es el tiempo el que limpia la culpa, sino el arrepentimiento y la sangre de Cristo. Si nos arrepintiéramos de los pecados tempranos, recordaríamos el precio de nuestro perdón y seríamos humildes. Por lo que se refiere al hecho del pecado, ¿existe la posibilidad de que alguna cosa pueda borrarlo? Para Dios todas las épocas están eternamente presentes. ¿No sería posible que en alguna línea de su multidimensional eternidad nos viera arrancándole las alas a una mosca en la guardería, adulando servilmente a los profesores, mintiendo y fornicando en los años juveniles? ¿No nos verá eternamente Dios, una vez ya alféreces, en los momentos de cobardía e insolvencia? Acaso la salvación no consista en anular esos momentos eternos, sino en perfeccionar la humildad para que pueda sentir vergüenza y sea capaz de regocijarse por la ocasión ofrecida con ella a la compasión de Dios, y de alegrarse de que sea conocida por todo el universo. Quizás en este momento eterno, san Pedro —¡que me perdone si me equivoco! — negará para siempre a su Maestro. De ser así, sería realmente cierto que el gozo

celestial consistiría para la mayoría de los hombres, en su actual condición, en un «gusto adquirido», y que ciertas formas de vida impedirían seguramente adquirir el gusto en cuestión. Los perdidos serán tal vez los que no se atrevan a ir a un lugar *público* semejante. No sé, desde luego, si esto es así. Pero, a mi juicio, merece la pena considerar la posibilidad de que lo sea.

4. Debemos guardarnos de pensar que hay «seguridad en la cantidad». Es natural creer que si los hombres *todos* son tan malos como los cristianos dicen, la maldad debe ser disculpable. Si todos los chicos reciben calabazas en un examen, ¿no estará la razón en la excesiva dificultad de la prueba? Eso pensarán, en efecto, los profesores antes de conocer que en otros colegios el noventa por ciento la ha aprobado. A partir de ese momento, empiezan a sospechar que la culpa no es de los examinadores. Muchos de nosotros hemos tenido la experiencia de vivir en algún círculo local de asociación humana —colegio, facultad, regimiento o profesión particular— cuyo ambiente era malo. Dentro de estos círculos, determinadas acciones son consideradas normales («todo el mundo lo hace»). Otras, en cambio, son estimadas como virtudes quijotescas impracticables. Pero, al salir de esa mala sociedad, descubrimos horrorizados que en el mundo exterior ninguna persona decente hace las cosas consideradas «normales» en ella, y que las calificadas de quijotescas son aceptadas espontáneamente como nivel mínimo de decencia. Lo que nos parecían escrúpulos exagerados y fantásticos mientras estábamos dentro de nuestro círculo, resulta el único momento de cordura de que hemos gozado dentro de él.

Es prudente encarar la posibilidad de que la raza humana, a pesar de su pequeñez en el conjunto del universo, sea de hecho un círculo local de maldad como el referido, una especie de escuela o regimiento donde el menor atisbo de decencia pasa por virtud heroica y la total corrupción por imperfección perdonable. ¿Hay alguna evidencia fuera de la doctrina cristiana de que las cosas son así? Me temo que sí. En primer lugar, entre nosotros hay personas singulares que se niegan a aceptar las normas locales y demuestran la inquietante verdad de que es posible comportarse de modo enteramente distinto. Pero hay algo todavía peor. Es innegable que las personas de ese tipo, aun cuando se hallen muy separadas en el espacio y en el tiempo, poseen una sospechosa facilidad para ponerse de acuerdo entre sí sobre los principales problemas. ¡Parece como si estuvieran en contacto con la opinión pública ampliamente compartida fuera de sus respectivos círculos! Lo que hay de común entre Zaratustra, Jeremías, Sócrates, Gautamá y Cristo[40] es algo sustancial.

En tercer lugar, encontramos dentro de nosotros, incluso en el momento actual, una aprobación teórica de formas de conducta no seguidas por nadie. Dentro del círculo tampoco decimos que la justicia, la misericordia, la fortaleza y la temperancia carezcan *por completo* de valor, sino solo que las costumbres locales son tan justas, valerosas, sobrias y misericordiosas como cabe esperar razonablemente. Comienza a cundir la idea de que las normas escolares incumplidas precisamente dentro de esta escuela poco recomendable pueden estar enlazadas con un mundo más amplio, de que cuando termine el trimestre, podríamos vernos enfrentados con la opinión pública en él dominante. Y

aún queda lo peor. No podemos por menos de percibir que solo el grado de virtud considerado impracticable en este momento podría salvar a nuestra especie del desastre sobre el planeta. Las normas introducidas en el «círculo», al parecer desde fuera, resultan extraordinariamente adecuadas a las condiciones existentes dentro de él. Tanto, que si el género humano practicara consecuentemente la virtud durante diez años, la paz, la abundancia, la salud, la alegría y el sosiego inundarían la tierra de un extremo a otro como ninguna otra cosa sería capaz de hacer.

Tal vez sea costumbre tratar las normas de conducta como papel mojado o como consejos perfeccionistas, mas quienquiera que se pare a pensar sobre ello en este preciso momento verá que su incumplimiento nos costará la vida a todos nosotros cuando nos enfrentemos al enemigo. Será entonces cuando envidiemos a la persona «pedante» o al «entusiasta» que enseña realmente a su compañía a disparar, a atrincherarse y a economizar agua.

5. Para algunos seguramente no existirá la extensa sociedad con la que estoy comparando el «círculo» humano. De todas formas, no tenemos experiencia de ella. No nos solemos encontrar con ángeles ni con seres no caídos. Sin embargo, sí podemos encontrar algún atisbo de la verdad incluso dentro de nuestra propia especie. Las diferentes épocas y culturas pueden ser consideradas como «círculos» cuando se comparan entre sí. En páginas anteriores he dicho que cada época sobresale por diferentes virtudes. Si, como consecuencia, nos sintiéramos inclinados a pensar que los modernos europeos occidentales no podemos realmente ser tan malos, habida cuenta de que, comparativamente hablando, somos bondadosos; si creyéramos que por esa razón Dios podría estar contento con nosotros, deberíamos preguntarnos si creemos que Dios debe estar contento con la crueldad de las épocas crueles por el hecho de que sobresalieran por su valor o su castidad. Si lo hacemos, comprobaremos inmediatamente que no es posible. Considerando cuán cruel resulta para nosotros el modo de proceder de nuestros antepasados, alcanzaremos algún atisbo de cuán blando, mundano y tímido les parecería a ellos el nuestro. Todo ello nos permitirá, por su parte, saber cómo aparecen ambos modos de proceder a los ojos de Dios.

6. Mi insistencia en la palabra «bondad» habrá provocado seguramente protestas en la mente de algunos lectores. ¿No somos realmente nosotros una generación cada vez más cruel? Posiblemente sí. Pero, a mi juicio, hemos llegado a ello por intentar reducir todas las virtudes a la bondad. Platón enseñaba con razón que la virtud es una. No es posible ser bondadoso sin tener las demás virtudes. Si a pesar de ser cobardes, engreídos y perezosos, no hemos causado aún grandes daños a nuestros semejantes, deberemos buscar la razón en que su bienestar no ha entrado en conflicto hasta el momento con nuestra seguridad, autocomplacencia y comodidad. Los vicios conducen sin excepción a la crueldad. Incluso una emoción buena como la compasión conduce a la ira y a la crueldad cuando no es controlada por la caridad y la justicia. La mayoría de las atrocidades es estimulada por relatos de atrocidades cometidas por el enemigo. Separada

de la ley moral como un todo, la compasión por las clases oprimidas conduce, por necesidad natural, a las incesantes brutalidades características de un reinado del terror.

7. Ciertos teólogos modernos han protestado con razón contra una interpretación excesivamente moral del cristianismo. La santidad de Dios es algo más que perfección moral, y algo distinto de ella. Asimismo, la exigencia que nos plantea a todos nosotros no solo es algo más que el imperativo del deber moral, sino también algo distinto de él. No niego nada de todo ello. Sin embargo, esta concepción, como la de culpabilidad colectiva, es utilizada con mucha facilidad para eludir el verdadero problema. Dios es más que bondad moral (desde luego no es menos), pero el camino a la tierra prometida *pasa por delante* del Sinaí. La ley moral existe seguramente para ser superada; mas quienes no admiten previamente las exigencias que plantea, no ponen todo su empeño en cumplirlas, ni se enfrentan limpia y honestamente con su fracaso, no podrán hacerlo.

8. «Nadie en la tentación diga: "Soy tentado por Dios"»[41]. Muchas escuelas de pensamiento nos alientan a trasladar la responsabilidad de nuestra conducta desde las espaldas de cada uno a una necesidad inherente a la naturaleza de la vida humana. De ese modo, se nos anima indirectamente a imputársela al Creador. Entre las formas más populares de esta opinión destacan la doctrina evolutiva —según la cual lo que llamamos maldad es una herencia inevitable de nuestros antepasados animales— y la teoría idealista, para la cual se trata exclusivamente de una consecuencia de la finitud de nuestro ser.

Si yo he entendido correctamente las epístolas de Pablo, el cristianismo reconoce que al hombre no le es posible de hecho obedecer perfectamente la ley moral inscrita en nuestros corazones, y necesaria incluso en el dominio biológico. Esta idea plantearía una dificultad efectiva acerca de nuestra responsabilidad si la obediencia perfecta tuviera alguna relación práctica con la vida de la mayoría de nosotros. Es posible, ciertamente, que ni ustedes ni yo hayamos alcanzado en las últimas veinticuatro horas determinado grado de obediencia; no debemos utilizar este hecho como un medio más de evasión. Para la mayoría de nosotros, el interés por el problema paulino es menos acuciante que el suscitado por esta sencilla afirmación de William Law: «Si os detenéis y os preguntáis por qué no sois tan piadosos como los primeros cristianos, vuestro propio corazón os dirá que no es por ignorancia ni por incapacidad, sino sencillamente por no haberlo intentado seriamente jamás»[42].

Si alguien calificara este capítulo de ratificación de la doctrina de la depravación total, significaría que habría sido malinterpretado. Yo no creo en esa doctrina por dos razones. La primera es de carácter lógico, pues si nuestra depravación fuera total, no podríamos conocernos a nosotros mismos como seres depravados. La segunda deriva de la experiencia, la cual nos muestra una considerable bondad en la naturaleza humana. No por eso recomiendo, sin embargo, el pesimismo universal. El sentimiento de vergüenza no ha sido estimado como emoción, sino por el discernimiento a que conduce. Una sagacidad así debería permanecer, a mi juicio, de forma habitual en la mente del hombre.

Establecer la conveniencia o no de estimular las emociones dolorosas que la acompañan es, en cambio, un problema técnico de dirección espiritual, del que como profano tengo poco que decir. Por si sirve de algo, mi idea sobre el particular es que la tristeza que no provenga del arrepentimiento de un pecado concreto y no se apresure en busca de una enmienda o restitución igualmente concreta, o que no tenga su origen en la compasión que busca apremiantemente ayuda, es sencillamente mala. A mi juicio, pecamos, tanto como por cualquier otra razón, por desobedecer sin necesidad la invitación apostólica a la alegría. Tras la sacudida inicial, la humildad debe ser una virtud alegre. El verdaderamente triste es el no creyente de espíritu magnánimo que intenta con desesperación, pese a sus reiteradas desilusiones, no perder «la fe en la naturaleza humana».

He estado apuntando a un efecto intelectual, no emocional. He intentado despertar en el lector la creencia de que en el momento presente somos criaturas cuya condición debe resultar en ocasiones horrorosa a los ojos de Dios, como resulta para nosotros mismos cuando la vemos como realmente es. Creo que eso es un hecho, y observo que cuanto más santo es el hombre tanto más consciente es de ello. Tal vez hayamos imaginado que la humildad de los santos es una piadosa ilusión que despierta la sonrisa de Dios. Se trata de un error extremadamente peligroso. Lo es en el plano teórico, pues lleva al absurdo de identificar una virtud —es decir, una perfección— con una ilusión —es decir, una imperfección—. Y lo es en el aspecto práctico, pues incita al hombre a confundir la comprensión inicial de la propia corrupción con el comienzo de una aureola alrededor de su necia cabeza. No es así. Cuando los santos —¡incluso ellos!— dicen que son viles, están indicando una verdad con precisión científica.

¿Cómo se ha llegado a este estado de cosas? En el siguiente capítulo explicaré lo mejor que pueda la respuesta cristiana a esta pregunta.

[40] Menciono al Dios Encarnado entre los maestros humanos para subrayar el hecho de que la diferencia *principal* entre Él y los maestros humanos no reside en la enseñanza ética, que es de lo que ahora me estoy ocupando, sino en su Persona y en su Misión.
[41] Santiago 1, 13.
[42] *Serious Call*, cap. 2.

V. LA CAÍDA DEL HOMBRE

Obedecer es la función propia del alma racional.

MONTAIGNE, II, XII.

LA RESPUESTA CRISTIANA A la pregunta planteada en el último capítulo se halla en la doctrina de la caída. De acuerdo con ella, el hombre en su estado actual es una infamia para Dios y para sí mismo, y una criatura mal adaptada al universo; pero no por haber sido creado así por Dios, sino por haberse hecho de ese modo abusando de su libre albedrío. Esta es, a mi juicio, la única función de la doctrina indicada, la cual existe para protegernos de dos teorías no cristianas sobre el origen del mal. La primera es el monismo, y establece que Dios mismo, situado «por encima del bien y del mal», produce los efectos a los que nosotros damos esos dos nombres. La segunda es el dualismo, y afirma que Dios produce el bien, mientras que el mal es obra de un poder igual e independiente.

Frente a estas dos opiniones, el cristianismo afirma lo siguiente: Dios es bueno e hizo buenas todas las cosas y por causa de su bondad. Una de las cosas buenas creadas por Él, el libre albedrío de las criaturas racionales, incluía por su propia naturaleza la posibilidad del mal, y las criaturas se han hecho malas aprovechándose de ella. Es preciso distinguir esta función, la única que reconozco en la doctrina de la caída, de otras que se le atribuyen, y que yo rechazo. La doctrina no responde, a mi juicio, a la cuestión de si es mejor para Dios crear o no crear. Ese es un problema que ya he desestimado: como creo que Dios es bueno, estoy seguro de que si la pregunta tiene algún sentido, la respuesta debe ser que es mejor. Dudo, no obstante, de que la pregunta tenga el menor sentido, pero incluso si lo tuviera, la respuesta correspondiente —estoy persuadido de ello— no se podría alcanzar con la clase de juicios de valor que el hombre se puede formar.

En segundo lugar, la doctrina de la caída no se puede utilizar, a mi juicio, para mostrar que es «justo» en términos de justicia distributiva castigar a los individuos por las faltas de sus remotos antepasados. Algunas versiones parecen implicar tal cosa. Mas yo me pregunto si alguna de ellas, tal como las entienden sus partidarios, significa realmente eso. Los Padres de la Iglesia tal vez dijeran ocasionalmente que hemos sido castigados por el pecado de Adán. Mucho más a menudo dicen, no obstante, que *nosotros* hemos pecado «en Adán». No es fácil averiguar el significado de esa afirmación, y cabe la

posibilidad de decidir por nuestra cuenta que es errónea. Pero no creo que podamos rechazar su modo de hablar acusándolo de ser mero «modismo». Los Padres de la Iglesia creían, juiciosa o disparatadamente, que estamos *realmente* comprometidos —y no solo por ficción legal— en la acción de Adán. Tal vez resulte inaceptable el intento de formular esta creencia diciendo que estábamos «en Adán» en sentido físico, que Adán fue el primer vehículo del «plasma del germen inmortal». Muy distinta es, sin embargo, la cuestión de si la creencia misma es una confusión o se trata de una penetración real en las realidades espirituales superior a nuestro modo habitual de comprensión. Mas por el momento no se plantea esta cuestión. Como ya he dicho, no es mi propósito sostener que la transmisión al hombre moderno de las incapacidades contraídas por sus remotos antepasados sea un paradigma de justicia retributiva. Para mí es más bien una muestra del género de cosas, consideradas en el capítulo II, implicadas necesariamente en la creación de un mundo estable.

Dios no hubiera tenido la menor dificultad, sin duda alguna, en borrar milagrosamente las consecuencias del primer pecado cometido por un ser humano. Sin embargo, la acción divina no hubiera producido un gran bien a menos que el Creador hubiera estado dispuesto a eliminar también las del segundo, las del tercero y las de todos los sucesivos. Si dejara de producirse el milagro, alcanzaríamos antes o después nuestra lamentable condición presente. Si no lo hiciera, el mundo, sostenido y corregido continuamente por intervención divina, sería un universo en el que nada importante dependería de la elección humana, en el que la certeza de que una de las aparentes alternativas no conduciría a parte alguna —es decir, no sería realmente una alternativa— haría desaparecer la propia elección. Como hemos tenido ocasión de ver, la libertad del ajedrecista para jugar al ajedrez depende de la exactitud de las casillas y los movimientos.

Después de aislar lo que, en mi opinión, constituye el verdadero significado de la doctrina del hombre como criatura caída, podemos considerar ahora la doctrina como tal. El relato del Génesis, lleno de profundas sugerencias, habla de una fascinadora manzana del conocimiento. En la doctrina desarrollada, la fascinación inherente a la manzana desaparece por completo, y el relato del Génesis se convierte sencillamente en la historia de una desobediencia. Siento un profundo respeto incluso por los mitos paganos, y más profundo todavía por los de las Sagradas Escrituras. No dudo, pues, de que la versión que recalca la manzana fascinadora y reúne el árbol de la vida y el del conocimiento contiene una verdad más profunda y sutil que la versión que hace de la manzana pura y simplemente una garantía de obediencia. Doy por sentado, sin embargo, que el Espíritu Santo no hubiera permitido que la última versión se impusiera en la Iglesia y lograra la aprobación de los grandes doctores si no fuera, tal como es, verdadera y útil. Esta es la versión de la que voy a tratar, pues aunque sospecho que la primitiva es mucho más profunda, sé que me será imposible en cualquier caso adentrarme en sus profundidades. No voy a ofrecer a mis lectores lo mejor en sentido absoluto, sino lo mejor de que dispongo.

En la doctrina desarrollada se afirma que el hombre, tal como Dios lo creó, era completamente bueno y feliz. Pero desobedeció al Creador y se tornó en el ser que ahora conocemos. Mucha gente cree que la ciencia ha demostrado que esta proposición es falsa. «Ahora sabemos, se suele decir, que los hombres, lejos de surgir de un estado original de virtud y felicidad, han ido ascendiendo lentamente desde una situación de brutalidad y salvajismo». En esta afirmación hay, a mi juicio, una confusión total. Los términos *bruto* y *salvaje* pertenecen a esa clase desafortunada de palabras usadas ya retóricamente, como expresión de oprobio, ya científicamente, como términos descriptivos. Pues bien, el argumento pseudocientífico contra la caída se basa en la confusión entre ambos usos. Si al señalar que el hombre ha ido ascendiendo a partir de un estado de brutalidad queremos decir simplemente que desciende físicamente del animal, no tengo objeción alguna al respecto. De ello no podemos deducir, sin embargo, que cuanto más retrocedamos tanto más brutal (en el sentido de inicuo y miserable) será el hombre que encontremos: ningún animal tiene virtudes morales. Tampoco se puede afirmar que toda conducta animal sería despreciable si fuera seguida por los hombres. Al contrario, no todos los animales tratan a las demás criaturas de su misma especie tan mal como el hombre. No todos son tan glotones o lascivos como nosotros, y no hay ninguno ambicioso.

Tal vez tengamos razón si decimos que los primeros hombres eran «salvajes» en el sentido de que sus utensilios, como los de los salvajes modernos, eran escasos y toscos. Pero decir que eran «salvajes» en el sentido de lascivos, feroces, crueles y traicioneros, es hacer afirmaciones que rebasan toda evidencia posible. Y ello por dos razones. En primer lugar, los antropólogos y misioneros modernos están menos inclinados que sus padres a endosar tan desfavorable imagen ni siquiera a los salvajes actuales. En segundo lugar, no es lícito deducir de las herramientas de los hombres primitivos que eran en todos los aspectos como los pueblos contemporáneos que fabrican un utillaje semejante. Debemos mantenernos alerta contra una ilusión engendrada, al parecer de modo natural, por el estudio del hombre prehistórico, al que conocemos exclusivamente por los objetos materiales que hizo, o, mejor aún, por una selección casual de los más duraderos. No es culpa de los arqueólogos carecer de mejores evidencias.

Esta penuria constituye, sin embargo, una continua tentación de inferir más de lo que legítimamente podemos, de dar por sentado que la comunidad que fabricara mejores instrumentos sería mejor en todos los sentidos. Cualquiera puede ver la falsedad de esta suposición, la cual permitiría extraer la conclusión de que las clases acomodadas de nuestra época son superiores en todos los aspectos a las de la época victoriana. Los hombres prehistóricos que hicieron la peor alfarería podrían haber hecho la mejor poesía, y nosotros nunca lo sabríamos. La hipótesis resulta más absurda todavía cuando comparamos los hombres prehistóricos con los salvajes de nuestra época. La similar rusticidad de los utensilios no dice nada sobre la inteligencia o la virtud de sus fabricantes. Lo que se aprende mediante ensayo y error es necesariamente tosco al principio, sea cual sea el carácter del principiante. La misma vasija podría servir como prueba de la genialidad del artífice si hubiera sido la primera jamás fabricada en el

mundo, o como exponente de su torpeza si hubiera sido fabricada tras milenios de alfarería. La moderna estimación del hombre primitivo está basada, sin excepción, en la idolatría del artefacto, uno de los grandes pecados colectivos de nuestra civilización. Olvidamos que, a excepción del cloroformo, nuestros antepasados prehistóricos han hecho los descubrimientos más útiles jamás realizados. A ellos debemos el lenguaje, la familia, el vestido, el uso del fuego, la domesticación de animales, la rueda, el barco, la poesía y la agricultura.

La ciencia no tiene nada que decir, pues, ni a favor ni en contra de la doctrina de la caída. Un teólogo actual, con el que están en deuda todo los estudiosos del asunto, ha planteado una dificultad más filosófica[43]. Este autor señala que la idea de pecado supone una ley contra la que pecar. Pero, habida cuenta de los siglos que hubieron de transcurrir para que el «instinto gregario» cristalizara en costumbres y las costumbres se plasmaran en leyes, el primer hombre, en el supuesto de que haya habido alguna vez un ser que se pueda calificar así, no pudo cometer el primer pecado. El argumento da por sentado que la virtud y el instinto gregario coinciden por lo común, y que el «primer pecado» fue esencialmente un *pecado* «social». La doctrina tradicional habla, sin embargo, de un pecado contra Dios, de un acto de desobediencia, no de una falta contra el prójimo. Si queremos mantener el sentido real de la doctrina de la caída, debemos buscar el gran pecado en un plano más profundo e intemporal que el de la moralidad social.

Este pecado ha sido calificado por san Agustín de fruto del orgullo, de movimiento por el que la criatura, es decir, un ser esencialmente dependiente —cuya existencia no proviene de sí mismo, sino de otro—, intenta asentarse sobre sí mismo, existir por sí mismo[44]. Un pecado así no necesita complejas condiciones sociales, gran experiencia o un profundo desarrollo intelectual. Desde el momento en que una criatura conoce a Dios como Dios y a sí mismo como «yo», se le abre la terrible alternativa de elegir como centro a Dios o al «yo». Este pecado es cometido diariamente tanto por niños y campesinos ignorantes como por personas refinadas; por los solitarios no menos que por quienes viven en sociedad. En cada vida individual, en cada día de cada vida individual, la caída es el pecado fundamental tras el que se esconden todos los demás pecados. Usted y yo lo estamos cometiendo en este mismo momento, estamos a punto de cometerlo o arrepintiéndonos de haberlo cometido.

Al despertar, tratamos de ofrecer a Dios el nuevo día. Antes de terminar de asearnos, se convierte en *nuestro* día, y la participación de Dios en él nos parece un tributo que debemos pagar de «nuestro propio» bolsillo, una deducción de un tiempo que, según creemos, debería ser «nuestro». Un hombre comienza un nuevo empleo con sentido de vocación. Durante la primera semana tal vez siga considerando que su fin consiste en cumplir su vocación, recibiendo de la mano de Dios, cuando se presenten, los placeres y sinsabores como «accidentes». La segunda semana comienza a «saber de qué va la cosa», y durante la tercera trazará su propio plan de trabajo. Cuando proceda de acuerdo con él, estimará que obtiene lo que en derecho le corresponde, y cuando no pueda obrar en conformidad con su propósito, considerará que está siendo estorbado.

Obedeciendo un impulso completamente ciego, lleno tal vez de buena voluntad y animado por el deseo y la necesidad de no olvidarse de Dios, un amante abraza a su amada. En ese momento experimenta del modo más inocente la emoción del placer sexual. Pero el segundo abrazo quizá persiga exclusivamente el goce en cuestión y sea tan solo un medio para alcanzar el fin, es decir, el primer paso cuesta abajo hacia ese estado en que los semejantes son considerados como cosas, como máquinas usadas para obtener placer. Así se impide que en nuestros actos florezca la inocencia. Así se logra también que desaparezca la obediencia y la buena disposición a aceptar lo que nos pueda sobrevenir. Los *pensamientos* hilvanados por amor de Dios, como los que nos ocupan en estos momentos, continúan al principio como si fueran un fin en sí mismos; después, como si el fin fuera el placer que sentimos al pensar; y, finalmente, como si lo fuera nuestro orgullo o nuestra celebridad. De ese modo nos deslizamos, resbalamos y caemos durante el día entero y durante todos los días de nuestra vida, como si en nuestra actual condición Dios fuera un suave plano inclinado sin ningún punto de apoyo. La verdad es, ciertamente, que nuestra actual naturaleza nos hace resbalar. El pecado, aunque sea venial, es inevitable; pero Dios no puede habernos hecho así. La fuerza que nos aleja de Él, «el regreso al hogar, al "yo" habitual», debe ser, a mi juicio, un producto de la caída.

No sabemos exactamente lo que sucedió cuando cayó el hombre. Mas si se me permite hacer conjeturas, brindo el siguiente cuadro. Se trata de un «mito» en sentido socrático[45], no de una fábula inverosímil.

Durante largos siglos, Dios perfeccionó la forma animal llamada a convertirse en vehículo de la humanidad e imagen suya. Le dio manos con un pulgar capaz de aplicarse a cada uno de los demás dedos. Le dotó de mandíbulas, dientes y garganta capaces de articular, y de un cerebro lo bastante complejo para realizar las operaciones materiales que sirven de soporte al pensamiento racional. Es probable que las criaturas hayan existido durante siglos en ese estado previo a la aparición del hombre. Tal vez fueran, incluso, tan inteligentes como para hacer cosas que un arqueólogo moderno aceptaría como pruebas de su condición humana. Sin embargo, en ese momento eran exclusivamente animales, pues sus procesos físicos y psíquicos perseguían fines puramente materiales y naturales.

Más tarde, en el momento oportuno, Dios hizo descender al organismo, a su psicología y fisiología, un nuevo tipo de conciencia capaz de decir «yo» y «a mí», de verse a sí mismo como objeto, de conocer a Dios, de hacer juicios sobre la verdad, la bondad y la belleza. Por lo demás, esa singular instalación sobre el tiempo le permitía ser consciente del transcurrir temporal. La nueva conciencia, que no se limitaba, como la nuestra, a seleccionar los movimientos surgidos en una parte del organismo —en el cerebro—, gobernaba e iluminaba el organismo entero, inundando de luz cada una de sus partes. En ese estado el hombre era conciencia. El moderno *yogui* pretende, con razón o sin ella, tener controladas las funciones que, a nuestro juicio, forman parte prácticamente del mundo exterior, como la digestión y la circulación. El primer hombre disponía específicamente de un poder así. Los procesos orgánicos obedecían a la ley de la voluntad, no a la de la naturaleza. Los órganos elevaban los apetitos a la sede del juicio,

situado en la voluntad, no porque aquellos tuvieran que hacerlo, sino porque esta lo había elegido.

El sueño no era para aquel hombre un sopor que se apoderara de él, sino reposo consciente y voluntario. Permanecía despierto para gozar del placer y el deber del sueño. Como el proceso de decadencia y regeneración de sus tejidos era también consciente y sumiso, acaso no sea muy fantástico suponer que la duración de la vida quedaba sujeta a su voluntad. Con un dominio completo sobre sí mismo, el ser humano mandaba sobre las criaturas inferiores con las que mantenía contacto. Todavía hoy encontramos individuos extraños con un misterioso poder de amansar a las fieras. El hombre del Paraíso disfrutaba de él de un modo eminente, de ahí que la imagen antigua de animales lisonjeando a Adán mientras jugaban delante de él tal vez no sea exclusivamente simbólica. También en la actualidad hay más animales de los que podamos imaginar dispuestos a adorar al hombre si este les diera una oportunidad razonable. No en balde fue creado el hombre para ser sacerdote —y en cierto sentido el Cristo— de los animales, el mediador a través del cual aprehenden el esplendor divino proporcionado a su naturaleza irracional. Y Dios no era para el hombre un resbaladizo plano inclinado. La nueva conciencia había sido creada para descansar en su Creador, y en Él descansaba. Por rica y variada en caridad, amistad y amor sexual que fuera la experiencia de sus compañeros (o de su compañera), de las bestias o del mundo circundante, percibido entonces por primera vez como bello y sobrecogedor, Dios ocupaba (sin el menor esfuerzo doloroso por parte del hombre) el primer lugar en su amor y sus pensamientos. En perfecto movimiento cíclico, el ser, el poder y el gozo descendían de Dios al hombre en forma de dones, y volvían del hombre a Dios como amor obediente y adoración extática. En este sentido, el hombre era entonces, aunque no en todo, verdaderamente el hijo de Dios, el prototipo de Cristo, y representaba perfectamente, con el gozo y la naturalidad de sus facultades y sentidos, la entrega filial de sí mismo realizada por nuestro Señor en la agonía de la crucifixión.

Si la juzgáramos por sus utensilios o por su lengua, esta bendita criatura nos parecería indudablemente un salvaje. Le quedaba por aprender todo cuanto la experiencia y el ejercicio pueden enseñar. Si tallaba la piedra, lo hacía a buen seguro de forma bastante tosca, y seguramente hubiera sido incapaz de expresar mediante conceptos su experiencia paradisíaca. Mas todo esto es por completo irrelevante. Todos recordamos haber tenido desde la infancia —antes de que nuestros padres nos consideraran capaces de «entender» cosa alguna— experiencias espirituales tan puras y graves como las que hayamos podido tener después, aunque, por supuesto, menos ricas en hechos. El propio cristianismo nos enseña que existe un momento, el único importante a fin de cuentas, en que el instruido y el adulto no tienen en absoluto ventaja alguna sobre el sencillo y el niño. No tengo la menor duda de que si el hombre del Paraíso apareciera ahora ante nosotros, lo consideraríamos un completo salvaje, una criatura a la que explotar o, en el mejor de los casos, tratar con aire protector. Solo uno o dos, los más santos de entre nosotros, se tomarían la molestia de mirar por segunda vez a la criatura desnuda,

desgreñada, de poblada barba y hablar torpe; mas, tras algunos minutos, se postrarían a sus pies.

No sabemos cuántas criaturas como estas creó Dios, ni durante cuánto tiempo permanecieron en el estado paradisíaco. Alguien o algo les susurró que podían ser como dioses, que podrían dejar de ordenar su vida de acuerdo con su Creador y de recibir sus deleites como gracias inmerecidas, como «accidentes» (en sentido lógico) surgidos en el curso de una vida no ordenada al deleite, sino a adorar a Dios. Así como el joven desea recibir de su padre una asignación regular con la que contar, como algo propio para trazar sus planes individuales —con todo derecho, por lo demás, pues el padre es al fin y al cabo una criatura como él—, aquellos hombres deseaban ser independientes, cuidar de su futuro, hacer planes para obtener placer y seguridad, tener un *meum* —algo propio, no de Él— con lo que pagar a Dios un tributo razonable en forma de tiempo, atención y amor. Querían, por así decirlo, «considerar sus almas como algo suyo». Esto significaba, no obstante, vivir una mentira, pues nuestras almas no son realmente nuestras. Anhelaban poseer un rincón en el universo, desde el que pudieran decir a Dios: «Esto es asunto nuestro, no tuyo»; mas no hay un escondite semejante. Deseaban ser nombres; pero eran y serán eternamente adjetivos.

No tenemos la menor idea del acto específico o serie de actos en que halló expresión ese deseo imposible e internamente contradictorio. Hasta donde yo alcanzo a ver, pudo tener relación con comer realmente una fruta; pero el hecho carece de importancia. Este acto de obstinación por parte de la criatura, que constituye un completo falseamiento de su condición creatural, es el único pecado que se puede identificar con el concepto de caída. La dificultad del primer pecado estriba, en efecto, en ser completamente abominable —de lo contrario sus consecuencias no serían tan terribles— y, a la vez, de una índole tal que pudiera ser cometido por un ser libre de las tentaciones del hombre caído. Se trata de un pecado posible incluso para el hombre del Paraíso, pues la mera existencia de un «yo» —el simple hecho de llamarle «yo»— incluye desde el principio el peligro de idolatrase a sí mismo. Si yo soy yo, vivir para Dios, en vez de para mí mismo, exige un acto de auto-renuncia, por pequeño y fácil que sea. Este es, si se quiere, el «punto débil» de la naturaleza auténtica de la creación, el riesgo que, al parecer, Dios consideraba que valía la pena correr.

El pecado, no obstante, fue realmente atroz porque el «yo» que el hombre del Paraíso debía entregar a Dios no tenía naturalmente oposición alguna para someterse a Él. Sus *data,* valga la expresión, eran un organismo psicofísico enteramente sujeto a la voluntad, y una voluntad naturalmente dispuesta, no forzada, para entregarse a Dios. La entrega de sí anterior a la caída no entrañaba esfuerzo alguno. Tan solo exigía una dulce victoria sobre un mínimo apego al propio «yo», el cual se deleitaba en ser vencido. Podemos ver aún hoy una débil analogía en el arrobamiento de la entrega mutua de los amantes. El hombre del Paraíso no se sentía *tentado* —en el sentido actual del término «tentación»— de elegir el «yo», ni tenía pasiones o inclinaciones que le empujaran en esa dirección. Nada salvo el hecho escueto de que el «yo» era *él* mismo.

Hasta ese momento, el espíritu humano había controlado completamente el organismo, y esperaba a todas luces retener el control una vez hubiera dejado de obedecer a Dios. Pero como su autoridad sobre el organismo era delegada, la perdió cuando él mismo dejó de ser delegado de Dios. Al separarse hasta donde pudo de la fuente de su ser, se alejó también de la fuente del poder, pues cuando decimos (refiriéndonos a las cosas) que A gobierna a B, queremos decir realmente que Dios gobierna a B por medio de A. Ignoro si para Dios hubiera sido intrínsecamente posible seguir gobernando el organismo *a través* del espíritu humano una vez que este se rebeló contra Él. En todo caso, no lo hizo.

A partir de ese momento comenzó a gobernarlo de un modo más externo, no por las leyes del espíritu, sino por las de la naturaleza[46]. De ese modo, los órganos, no gobernados ya por la voluntad del hombre, quedaron sometidos al gobierno de las leyes bioquímicas generales, y sufrieron las consecuencias de la interacción de unas con otras, como el dolor, la senilidad y la muerte. En la mente del hombre empezaron a aparecer deseos no elegidos por su razón, sino causados por los hechos bioquímicos y ambientales. La propia mente quedó sujeta a las leyes psicológicas de la asociación y otras semejantes, creadas por Dios para gobernar la psicología de los antropoides superiores. A la voluntad, atrapada en la ola de marea de la naturaleza desnuda, no le quedó otro recurso que hacer retroceder por la fuerza algunos de los nuevos pensamientos y deseos. Esos desasosegados rebeldes se convirtieron en el subconsciente tal como hoy lo conocemos.

El proceso no es comparable, a mi juicio, con el simple deterioro que ahora pudiera sufrir un individuo cualquiera. Realmente significó la pérdida del rango característico de su especie. Con la caída el hombre perdió, en última instancia, su específica naturaleza original: «Polvo eres y al polvo volverás». El organismo entero, elevado a la categoría de vida espiritual, retrocedió a la condición meramente natural de la que había sido alzado en el momento de la creación. Algo semejante había ocurrido mucho antes en la historia de la creación, al elevar Dios la vida vegetal hasta convertirla en vehículo de la animalidad, el proceso químico en vehículo de la vida vegetal y el proceso físico en vehículo del químico. De señor de la naturaleza, el espíritu humano se convirtió en simple huésped —y a veces incluso prisionero— en su propia casa. La conciencia racional se transformó en lo que ahora es: una luz intermitente apoyada en una parte pequeña de los mecanismos cerebrales.

La limitación de los poderes del espíritu significó, sin embargo, un mal mucho menor que la corrupción del propio espíritu, que se apartó de Dios para convertirse en su propio ídolo[47]. Aunque mantenía la posibilidad de volver a Él, solo podía hacerlo con un doloroso esfuerzo, pues su tendencia natural lo inclinaba hacia sí mismo. El orgullo y la ambición, el deseo de aparecer hermoso a sus propios ojos, de despreciar y humillar a todos sus rivales, la envidia y la búsqueda desasosegada de más y más seguridad fueron desde entonces las actitudes más naturales para él. No solo era un débil rey de su propia naturaleza, sino un mal soberano de ella, pues despertaba en el organismo psicofísico deseos mucho peores que los que este causaba en él. Esta condición fue transmitida de

forma hereditaria a las generaciones siguientes, pues no era simplemente lo que los biólogos llaman variación adquirida, sino la aparición de una nueva clase de hombre. Una nueva especie, no creada por Dios en ningún momento, se instaló en la existencia como consecuencia del pecado. El cambio sufrido por el hombre no fue comparable con el desarrollo de un nuevo órgano o la adquisición de un hábito original, sino un cambio radical de su naturaleza, un trastorno de la relación entre sus diferentes partes y la íntima perversión de una de ellas.

Dios podía haber detenido este proceso mediante un milagro. Pero eso hubiera significado, por decirlo con una metáfora un tanto irreverente, eludir el problema que se había planteado a sí mismo al crear el mundo: expresar su bondad mediante el drama universal de un mundo de seres libres capaces de usar su libertad para rebelarse contra Él. El símbolo del drama, la sinfonía o la danza es útil para corregir el despropósito que puede surgir cuando hablamos en exceso de Dios como un ser que piensa y crea el mundo para el bien, insistiendo al tiempo en que el bien es desbaratado por el libre albedrío de las criaturas. Todo ello puede suscitar la ridícula idea de que la caída pilló a Dios por sorpresa y trastornó sus planes, o el pensamiento, más ridículo todavía, de que los planes de Dios exigían unas condiciones que, como bien sabía Él, no se darían nunca.

La verdad es que Dios vio la crucifixión en el instante en que creó la primera nebulosa. El mundo es un baile en el que el bien, que viene de Dios, es obstaculizado por el mal, cuyo origen está en las criaturas. El conflicto entre ambos es resuelto por la decisión divina de asumir la naturaleza doliente, que es la causa del mal. La doctrina de la caída, un acto libre del hombre, afirma que el mal (que hace de combustible o materia prima de un segundo y más complejo género de bien) no es obra de Dios, sino del hombre. Ello no significa que Dios no hubiera logrado una totalidad armónica de semejante esplendor —en caso de que no cejemos en hacernos preguntas así— si el hombre hubiera seguido en su estado de inocencia original. Conviene tener presente, sin embargo, que cuando hablamos de lo que podría haber ocurrido, de contingencias ajenas a la realidad, ignoramos por completo de qué estamos hablando. No hay un tiempo ni un espacio fuera del universo existente en los que «pudiera ocurrir» o «pudiera haber ocurrido» todo esto. El modo más decidido de afirmar la libertad efectiva del hombre consiste, a mi juicio, en decir que si en algún lugar del universo real existieran otras especies racionales distintas del hombre, no sería necesario suponer que también hubieran caído.

El hecho de ser miembros de una especie corrompida explica nuestra condición presente. No quiero decir, desde luego, que nuestro sufrimiento sea un castigo por ser algo que ahora ya no podemos dejar de ser, ni tampoco que seamos moralmente responsables de la rebelión de un remoto antepasado. Si, pese a todo, estimo nuestra condición presente una consecuencia del pecado original y no simplemente el resultado de un infortunio primigenio, se debe a que nuestra actual experiencia religiosa no nos permite considerarla de otro modo. En teoría, podemos decir: «Sí, es cierto, nos comportamos como alimañas porque *somos* alimañas. Pero, a fin de cuentas, eso no es culpa nuestra». Ahora bien, lejos de admitirlo como excusa, el hecho de ser alimañas

constituye para nosotros una vergüenza y una aflicción mayores que cualquiera de los actos particulares causados por esa mezquina condición nuestra. La situación no es tan difícil de entender como algunos quieren hacernos creer; surge entre los seres humanos siempre que un muchacho mal educado es introducido en una familia decente, cuyos miembros se recordarán unos a otros que «no es culpa» del chico ser pendenciero, cobarde, chismoso y embustero. Sea cual sea la causa por la que llegó a esa situación, su actual carácter es detestable. No pueden amarlo tal como es; pero sí pueden intentar cambiarlo. Mientras tanto, aunque el muchacho sea completamente desgraciado por haber sido educado de ese modo, no podemos decir que su carácter es una «desdicha», como si el joven fuera una cosa y su carácter otra. Es él, precisamente él, el que busca pendencia, roba y disfruta haciéndolo. Y cuando comience a enmendarse, sentirá vergüenza de lo que está empezando a dejar de ser.

Con esto he dicho todo cuanto se puede decir en el nivel en que me he situado, el único desde el que me siento capaz de tratar el tema de la caída. No obstante, he de advertir una vez más a mis lectores que es un nivel profundo. No hemos dicho nada sobre el árbol de la vida y el árbol del conocimiento, que encierran, sin lugar a dudas, un gran misterio. Nada hemos dicho tampoco sobre la declaración paulina de que «así como en Adán hemos muerto todos, así también somos todos vivificados en Cristo»[48]. Este pasaje constituye el trasfondo de la doctrina patrística acerca de la presencia física del hombre en la costilla de Adán, y de la enseñanza anselmiana sobre la inclusión por ficción legal de todos nosotros en el Cristo doliente. Esas ideas tal vez hicieran bien en su época, mas a mí no me han procurado ninguno. Sin embargo, no voy a inventar otras. Recientemente hemos oído por boca de diferentes científicos que no debemos esperar ninguna descripción adecuada del mundo real, *y* que si construimos imágenes ideales para ilustrar la física cuántica, nos alejaremos de la realidad en lugar de acercarnos a ella[49]. Pues aún tenemos menos derecho a exigir que sean objetos de descripción precisa o de explicación conceptual las más altas realidades espirituales.

La verdadera dificultad de la fórmula paulina reside en el término *en,* usado repetidamente en el Nuevo Testamento con un sentido que nos resulta imposible entender adecuadamente. El que podamos morir *en* Adán y vivir *en* Cristo parece implicar, a mi juicio, que el hombre, tal como es, difiere bastante del hombre tal como es representado por las categorías del pensamiento y las imágenes tridimensionales. Asimismo comporta, a mi modo de ver, que la separación percibida entre individuos —modificada solamente por relaciones causales—, está equilibrada en la realidad absoluta por algún tipo de «animación recíproca» de la que no tenemos idea alguna. Tal vez las acciones y sufrimientos de grandes arquetipos individuales, como Adán o Cristo, sean nuestras, no por ficción legal, metafóricamente o de modo casual, sino de una manera mucho más profunda. No se trata, como es lógico, de individuos que se disuelvan en una especie de continuo espiritual, como creen los sistemas panteístas; esa idea es completamente descartada por nuestra fe. Pero puede haber alguna tensión entre la individualidad y algún otro principio. Creemos que el Espíritu Santo puede estar realmente presente y obrando de forma eficaz en el espíritu humano, pero no

consideramos, como hacen los panteístas, que Su acción en nosotros nos convierta en «partes», «modificaciones» o «cualidades» de Dios. A la larga, tal vez sea preciso aceptar como verdadero en el grado conveniente algo semejante incluso para los espíritus creados. Acaso debamos admitir de algún modo —como seguramente hayamos de aceptar la «acción a distancia» dentro de nuestra concepción de la materia— que cada ser espiritual creado por Dios está presente en todos o en algunos de los demás sin dejar de ser distinto de ellos. Cualquiera de nosotros habrá percibido seguramente cómo parece ignorar a veces el Antiguo Testamento nuestra concepción del individuo. La promesa hecha a Jacob, *«Yo* bajaré contigo a Egipto y te haré volver a subir»[50], es cumplida por Dios bien mediante el entierro del cuerpo de Jacob en Palestina, bien mediante el éxodo de los descendientes de Jacob al abandonar Egipto. Es correcto relacionar esta noción con la estructura social de las primitivas comunidades, en las que el individuo es pasado por alto continuamente en beneficio de la tribu o la familia.

Nosotros debemos expresar esta relación, sin embargo, mediante dos proposiciones de igual importancia. La primera afirma que la experiencia social de las comunidades primitivas no permitía a los antiguos ver ciertas verdades percibidas por nosotros, y la segunda, que los hacía sensibles, en cambio, a verdades para las que nosotros somos ciegos. La ficción legal, la adopción, la transmisión del mérito y la imputación de culpabilidad no habrían desempeñado el papel que desempeñaron dentro de la teología si hubieran sido consideradas siempre tan artificiales como nosotros las consideramos ahora.

Me ha parecido oportuno echar una ojeada como la precedente a algo que para mí es una cortina impenetrable. Sin embargo, como ya he dicho, no forma parte de mi argumentación presente. Sería fútil a todas luces intentar resolver el problema del dolor creando otro problema. La tesis de este capítulo se puede formular sencillamente así: el hombre, considerado en sentido específico, dañó su propia naturaleza; por consiguiente, el bien proporcionado al ser humano en su actual situación debe ser ante todo enmendador o corrector. A continuación nos ocupamos del papel efectivo del dolor en esa rectificación o corrección.

[43] N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and the Original Sin,* p. 516.
[44] *De Civitate Dei, XIV, xiii.*
[45] Es decir, de un relato de lo que acaso haya sido el hecho histórico. No se debe confundir el mito socrático con la noción de «mito» del Dr. Niebuhr como representación simbólica de una verdad no histórica.
[46] Esta idea es un desarrollo del concepto de ley sostenido por Hooker. Desobedecer la ley propia, la ley hecha por Dios para un ser como nosotros, significa obedecer una de las leyes inferiores de Dios. Si al caminar por un suelo resbaladizo, por ejemplo, no tenemos en cuenta la ley de la prudencia, nos encontraremos súbitamente obedeciendo la ley de la gravedad.
[47] Los teólogos percibirán que no intento hacer contribución alguna a la controversia pelagiano-agustiniana. Solo deseo poner de manifiesto que ni entonces ni ahora es imposible el regreso a Dios.
[48] Corintios 15, 22.
[49] Sir James Jean, *The Mysterious Universe,* cap. 5.
[50] Génesis, 46, 4.

VI. EL DOLOR HUMANO

«Comoquiera que la vida de Cristo es de las más amargas en todos los aspectos para la naturaleza y la individualidad del yo (pues la verdadera vida de Cristo exige que la individualidad, el yo y la naturaleza sean abandonados, se pierdan y mueran completamente), la naturaleza de cada uno de nosotros tiene horror a todo ello».

Theologia Germanica, XX.

EN EL CAPÍTULO ANTERIOR he tratado de mostrar que la posibilidad del dolor es inherente a la misma existencia de un mundo en el que las almas pueden encontrarse. Cuando las almas se vuelven malvadas *y* crueles usan esa posibilidad para infligirse daños unas a otras. Ello explica quizá las cuatro quintas partes del sufrimiento de los seres humanos. Han sido los hombres, no Dios, quienes han inventado los potros de tortura, los látigos, las cárceles, la esclavitud, los cañones, las bayonetas y las bombas. La avaricia y la estupidez humanas, no la mezquindad de la naturaleza, son las causas de la pobreza y el trabajo agotador.

Queda, no obstante, una enorme cantidad de sufrimiento cuyo origen no se halla en nosotros. Aun cuando todo el dolor fuera causado por el hombre, nos gustaría conocer la razón de la enorme libertad concedida por Dios a los hombres más malvados para torturar a sus semejantes[51]. Decir, como he señalado en el capítulo anterior, que para criaturas como nosotros, en nuestro estado actual, el bien es ante todo corrector o enmendador, constituye una respuesta incompleta. No toda medicina tiene un sabor repugnante; mas el que muchas lo tengan es uno de los hechos desagradables cuya causa nos gustaría conocer.

Antes de seguir, debo retomar un asunto planteado en el capítulo II. Allí dije que el dolor no causa disgusto cuando su intensidad no es excesiva. Por debajo de cierto nivel puede, incluso, ser aceptado con gusto. Una afirmación semejante llevaría a responder (seguramente con razón) más o menos lo siguiente: «Cosas así no se deberían llamar dolor». La verdad es, no obstante, que la palabra dolor tiene dos sentidos que conviene distinguir. En primer lugar, «dolor» significa un género especial de sensación transmitido seguramente por las fibras nerviosas especializadas y reconocido como tal por el paciente, tanto si le agrada como si no. El dolor casi imperceptible de mis

extremidades, pongamos por caso, debería admitirse como tal dolor, aunque no cause el menor disgusto. En segundo lugar, «dolor» alude a cualquier experiencia física o mental desagradable para el que la sufre. Conviene advertir que los dolores en el primer sentido se convierten en dolores en el segundo sentido cuando superan un nivel de intensidad muy pequeño. En cambio, lo contrario no ocurre necesariamente. «Dolor» en el sentido indicado en segundo lugar es sinónimo de «sufrimiento», «angustia», «tribulación», «adversidad» o «congoja», y es este el que plantea realmente el problema del dolor. A partir de ahora emplearemos el término «dolor» en este segundo sentido para referirnos a todo tipo de sufrimiento. Nos olvidaremos, pues, del primer significado de «dolor».

El bien proporcionado a la criatura es entregarse a su Creador, es decir, llevar a cabo intelectual, volitiva y emocionalmente la relación adecuada a su condición creatural. Cuando lo hace así, es buena y feliz. Salvo que consideremos nuestra entrega al Creador como un infortunio, ese tipo de bien comienza en un nivel muy superior al de las criaturas. El mismo Dios, la Segunda Persona, el Hijo desde toda la eternidad, entrega con obediencia filial a Dios Padre el ser generado eternamente en el Hijo por el amor paternal del Padre. Para imitar este modelo fue creado el hombre; y así lo hizo efectivamente el hombre del Paraíso. Allí donde la criatura, mediante un acto de obediencia alegre y gozoso, brinda sin reservas la voluntad otorgada por el Creador, ahí precisamente está el cielo, ahí obra el Espíritu Santo. El problema del mundo tal como nosotros lo conocemos radica en descubrir cómo recuperar el sentido de la entrega de sí mismo. No somos meras criaturas imperfectas que deban ser enmendadas. Somos, como ha señalado Newman, rebeldes que deben deponer las armas. La primera respuesta a la pregunta de por qué nuestra curación debe ir acompañada necesariamente de dolor es, pues, que someter la voluntad reclamada durante tanto tiempo como propia entraña, no importa dónde ni cómo se haga, un dolor desgarrador. En el mismo Paraíso sería preciso, a mi juicio, vencer alguna resistencia por pequeña que fuera. Aunque la superación y la entrega irían acompañadas de sublime arrobamiento.

Rendir la propia voluntad inflamada e hinchada durante años de usurpación es, sin embargo, una especie de muerte. Todos recordamos la voluntad volcada hacia el propio «yo» tal como era en la infancia. En esa temprana edad se presentaba como amarga y prolongada rabia contra los obstáculos, como explosión colérica de lágrimas, como un aciago y satánico deseo de matar o morir antes que ceder. Las niñeras y los padres de otros tiempos tenían bastante razón al pensar que el primer paso de la educación era «quebrar la voluntad del niño». Los métodos podían ser equivocados, pero no ver su necesidad significa, a mi juicio, quedar impedido para entender las leyes espirituales. Y si ahora que somos adultos no aullamos ni pataleamos, se debe, de un lado, a que nuestros mayores comenzaron en la guardería el proceso de quebrar o sofocar la voluntad volcada hacia el propio yo, y, de otro, a que las mismas pasiones adoptan actualmente formas más sutiles y han adquirido gran habilidad en evitar la muerte por medio de diversas «compensaciones». De ahí la necesidad de morir diariamente. Aun cuando con frecuencia creamos haber amansado al rebelde «yo», seguiremos

encontrándolo vivo. Este proceso no es posible sin dolor, como atestigua suficientemente la misma historia de la palabra «mortificación».

Sin embargo, el dolor intrínseco a la mortificación del «yo» usurpado —que también se puede llamar muerte— no lo es todo. Aunque la mortificación es en sí misma un dolor, se hace más llevadera, por paradójico que parezca, cuando en su trama está presente el sufrimiento. Esto ocurre, a mi juicio, de tres modos.

El espíritu humano no intentará siquiera someter la voluntad volcada hacia el «yo» mientras las cosas parezcan irle bien. El error y el pecado tienen la propiedad de que, cuanto más graves son, menos sospecha su víctima que existen. Son males enmascarados. El dolor, en cambio, es un mal desenmascarado e inconfundible. Todos sabemos que algo va mal cuando sentimos dolor; y el masoquista no constituye una verdadera excepción al respecto. El sadismo y el masoquismo aíslan y exageran respectivamente un «momento» o «aspecto» de la pasión sexual normal. El sadismo[52] exagera la faceta de apresamiento y dominación hasta el extremo de que el pervertido solo encuentra satisfacción maltratando al amado. El sádico parece decir: «Soy dueño tuyo hasta el punto de que tengo derecho a atormentarte». El masoquista, por su parte, exagera el aspecto opuesto y complementario, y dice: «Soy cautivo tuyo hasta el extremo de recibir con agrado dolor de tus manos». Si el masoquista sintiera el dolor como un mal, como un ultraje que recalca el completo dominio de la otra parte, dejaría de ser para él un estímulo erótico.

El dolor no es solo un mal inmediatamente reconocible, sino una ignominia imposible de ignorar. Podemos descansar satisfechos en nuestros pecados y estupideces; cualquiera que haya observado a un glotón engullendo los manjares más exquisitos como si no apreciara realmente lo que come, deberá admitir la capacidad humana de ignorar incluso el placer. Pero el dolor, en cambio, reclama insistentemente nuestra atención. Dios susurra y habla a la conciencia a través del placer, pero le grita mediante el dolor: es su megáfono para despertar a un mundo sordo. El hombre malo y feliz no tiene la menor sospecha de que sus acciones no «responden», de que no están en armonía con las leyes del universo.

Tras el universal sentimiento humano de que el hombre malo merece sufrir, se esconde la percepción de esta verdad. Es inútil desdeñar ese sentimiento como algo completamente ruin. En un nivel benigno apela al sentido humano de justicia. En cierta ocasión en que mi hermano y yo, siendo todavía pequeños, dibujábamos en la misma mesa, le di un codazo que le hizo trazar una línea inoportuna en el centro de su obra. El asunto quedó resuelto amigablemente al permitirle yo que dibujara otra línea de igual longitud en el centro de la mía. Al «ponerme en su lugar», pude ver mi negligencia desde el otro extremo.

En un nivel más severo aparece la misma idea como «castigo retributivo» o como «dar a cada uno lo que se merece». Ciertas personas ilustradas quisieran desterrar las ideas de retribución y de mérito de su teoría del castigo. Todas ellas se empeñan en reducir el valor del castigo al efecto disuasorio sobre los demás o a la reforma del propio criminal. No ven que, al proceder de ese modo, hacen injusta cualquier género de sanción. ¿Hay

algo más inmoral que causar dolor a alguien, *sin merecerlo,* para disuadir a los demás? Y si lo merece, entonces estamos admitiendo que la «retribución» es pertinente. ¿Puede haber algo más vejatorio, en el caso de no ser *merecido,* que atrapar a alguien sin su consentimiento y someterle a un proceso desagradable de enmienda moral?

En un tercer nivel nos encontramos con la pasión vindicativa o sed de venganza. Ese sentimiento es malo, y a los cristianos les está expresamente prohibido entregarse a él. Al tratar del sadismo y el masoquismo, tal vez haya quedado claro que las acciones más viles de la naturaleza humana consisten en pervertir cosas buenas e inocentes. La pasión vindicativa es también la perversión de algo bueno, como pone de manifiesto con sorprendente claridad la definición de sed de venganza dada por Hobbes: «Deseo de obligar a alguien, causándole dolor, a que condene por cuenta propia algún acto»[53]. La venganza pierde de vista el fin por culpa de los medios, pero el fin como tal no es del todo malo, pues quiere que la maldad del malvado sea para él lo que para cualquier otro. La prueba está en que el vengador no quiere simplemente que el culpable sufra, sino que sufra a manos suyas, que lo sepa y sepa por qué. De ahí el impulso a reprochar el crimen al culpable en el momento de la venganza. Eso explica también expresiones tan habituales como «¿Te gustaría que te lo hicieran a ti?» o «Ya te enseñaré yo». Por la misma razón, cuando insultamos a alguien le decimos: «Te voy a decir lo que pienso de ti».

Cuando nuestros antepasados se refieren al dolor y la aflicción como «venganza» de Dios por el pecado, no atribuyen necesariamente a Dios malas pasiones. Con esa expresión reconocían seguramente el elemento positivo de la idea de retribución. El hombre malvado vivirá encerrado en un mundo de ilusiones mientras no descubra en su existencia la presencia inequívoca del mal en forma de sufrimiento. Cuando le despierte el dolor, descubrirá que «tiene que habérselas» de un modo u otro con el mundo real. Entonces tal vez se rebele —con la posibilidad de aclarar el asunto y arrepentirse profundamente en algún momento posterior— o intente algún arreglo, que, de ser continuado, le conducirá a la religión. Ciertamente, ninguno de esos dos efectos es tan seguro ahora como lo era en otras épocas en que la existencia de Dios —o incluso la de dioses— era generalmente reconocida. Pero también en nuestros días seguimos viéndolos actuar. Hasta los propios ateos se rebelan y expresan su rabia contra Dios, como hacen Hardy y Housman, aunque según su opinión no existe —tal vez lo hagan precisamemte porque creen que no existe—. Otros autores, como Huxley, son movidos por el sufrimiento a plantear radicalmente el problema de la existencia y a encontrar algún modo de entendimiento con ella que, si bien no es cristiano, es muy superior a la fatua complacencia de la vida impía. El dolor como megáfono de Dios es, sin la menor duda, un instrumento terrible. Puede conducir a una definitiva y contumaz rebelión. Pero también puede ser la única oportunidad del malvado para enmendarse. El dolor quita el velo y coloca la bandera de la verdad en la fortaleza del alma rebelde.

Si la primera y más humilde operación del dolor destroza la ilusión de que todo marcha bien, la segunda acaba con el sueño de que todo cuanto tenemos, sea bueno o malo, es nuestro y resulta suficiente para nosotros. Todos hemos observado cuán difícil

nos resulta dirigir el pensamiento a Dios cuando todo marcha bien. «Tenemos todo lo que deseamos» es una afirmación terrible cuando el término «todo» no incluye a Dios, cuando Dios es visto como un obstáculo. San Agustín dice al respecto, en alguna de sus obras lo siguiente: «Dios quiere darnos algo, pero no puede porque nuestras manos están llenas. No tiene sitio en el que poner sus dádivas». O, como dice un amigo mío: «Consideramos a Dios como el aviador considera el paracaídas. Lo tiene ahí para casos de emergencia, pero no espera usarlo nunca». Ahora bien, Dios, que nos ha creado, sabe lo que somos y conoce que nuestra felicidad se halla en Él. Pero nosotros nos negamos a buscarla en Él tan pronto como el Creador nos permite rastrearla en otro lugar en que creemos que la encontraremos. Mientras lo que llamamos «nuestra propia vida» siga siendo lisonjera, no se la ofreceremos a Él. ¿Qué otra cosa puede hacer Dios en favor nuestro salvo hacernos un poco menos agradable «nuestra propia vida» y eliminar las fuentes engañosas de la falsa felicidad?

Precisamente en ese instante, en el momento en que la providencia divina parece ser más cruel, es cuando la humillación divina, la condescendencia del Altísimo merece mayores alabanzas. Nos quedamos perplejos al ver cómo les sobreviene la desgracia a personas honestas, inofensivas y dignas, a madres de familia hábiles y laboriosas, a pequeños comerciantes diligentes y sobrios, a quienes han trabajado dura y honestamente por una modesta porción de felicidad y parecen, por fin, disfrutar con todo merecimiento de ella. ¿Cómo podría decir con ternura suficiente las palabras adecuadas a situaciones así? No me preocupa la certeza de convertirme a los ojos del lector hostil en responsable, por así decir, del sufrimiento que trato de explicar. También de san Agustín se viene hablando hasta el día de hoy como si él *quisiera* que los niños no bautizados fueran al infierno. En cambio, me preocupa muchísimo la posibilidad de privar a alguien de la verdad. Permítaseme suplicar al lector que intente creer solo por un momento que Dios, que ha creado a las dignas personas de nuestros ejemplos, puede tener razón para pensar que su modesta prosperidad y la felicidad de sus hijos no son suficientes para hacerlos bienaventurados, que al fin y al cabo todas esas cosas desaparecerán y que serán desgraciados si no han aprendido a conocerle a Él. De ahí que los aflija para prevenirles sobre las insuficiencias que habrán de descubrir algún día. Su vida y la de sus familias se interpone entre ellos y el reconocimiento de su necesidad; por eso Dios les hace la vida menos dulce.

Llamo a esto humildad divina, pues es mezquino arriar la bandera ante Dios cuando el barco está hundiéndose, acudir a Él como último recurso, ofrecerle «todo cuanto tenemos» cuando no merece la pena conservarlo. Si Dios fuera orgulloso, no nos aceptaría fácilmente en esas condiciones. Pero no lo es, y se rebaja para conquistarnos, nos acepta aun cuando hayamos demostrado que preferimos otras cosas antes que a Él y vayamos en pos de Él porque no haya «nada mejor» a lo que recurrir. La misma humildad se descubre en la apelación divina a nuestros miedos que turba a los lectores nobles de las Escrituras. No es agradable para Dios comprobar que le elegimos a Él como alternativa al infierno. Mas también esto lo acepta. La ilusión de autosuficiencia que padece la criatura debe ser destruida por su propio bien. Y Dios, «sin pensar en la

disminución de su propia gloria», la destruye mediante desgracias en la tierra o el temor a sufrirlas y mediante el miedo cruel al fuego eterno. Quienes desean que el Dios de las Escrituras sea puramente ético no saben lo que piden. Si Dios fuera kantiano y no nos aceptara mientras no acudiéramos a Él movidos por los motivos mejores y más puros, ¿quién podría salvarse? La ilusión de autosuficiencia puede ser muy grande en ciertas personas honestas, bondadosas y sobrias. A ellas les debe sobrevenir, pues, la desgracia.

Los peligros de la autosuficiencia ostensible explican por qué nuestro Señor considera los vicios de los irreflexivos y disipados con más indulgencia que los que conducen al hombre en pos del éxito mundano. Las prostitutas no corren peligro de considerar su vida presente tan satisfactoria como para negarse a acudir a Dios. El orgulloso, el avaro y el santurrón, sí corren ese peligro.

La tercera operación del sufrimiento es un poco más difícil de entender. Nadie tendrá dificultad en admitir que la elección es un acto esencialmente consciente. Elegir implica saber qué se elige. El hombre del Paraíso elegía siempre conforme a la voluntad de Dios. Y siguiéndola satisfacía sus propios deseos, pues las acciones que le exigía el Creador eran conformes con su recta inclinación, y servir a Dios constituía por sí mismo el placer más intenso, la piedra de toque de los demás, sin la cual cualquier alegría le hubiera parecido insulsa. La pregunta «¿Hago esto por Dios, o porque casualmente me gusta hacerlo?» no se planteaba, pues hacer las cosas por Dios era, «casualmente», lo que más gustaba al hombre del Paraíso. Su voluntad, que se hallaba bajo la tutela divina, gobernaba la felicidad con la misma facilidad con que montamos un caballo bien adiestrado. La nuestra, en cambio, es arrastrada por la felicidad experimentada en los momentos felices, como un barco a la deriva empujado por la impetuosa corriente. El placer era una ofrenda agradable para Dios, pues la dádiva como tal era un placer. Hemos heredado unos deseos que, aunque no están necesariamente en contradicción con la voluntad de Dios, tras siglos de autonomía usurpada la ignoran resueltamente. Aun cuando lo que nos guste hacer sea de hecho lo que Dios quiere que hagamos, la razón para hacerlo no es, sin embargo, que Dios lo quiera; se trata, de una feliz coincidencia. De ahí que no podamos saber si obramos parcial o totalmente por Dios a menos que nuestra acción sea contraria a nuestras inclinaciones —o dolorosa, si se prefiere—, y no resulte posible elegir lo que sabemos que estamos eligiendo.

El acto de entrega total a Dios causa dolor al sujeto. Para ser perfecta, la acción de consagrarse a Dios debe proceder de una pura voluntad de obediencia, sin dejarse llevar por la inclinación, o, incluso, oponiéndose a ella. Por propia experiencia en el momento actual sé cuán difícil es que el yo se entregue a Dios dejándole hacer lo que le gusta. Cuando emprendí la tarea de escribir este libro, esperaba que la voluntad de obedecer cierta «dirección» se encontrara de algún modo entre los motivos que me llevaban a ello. Pero ahora, cuando me encuentro plenamente abismado en él, se ha convertido en una tentación, más que en un deber. Sigo confiando, desde luego, en que el hecho de escribirlo esté en conformidad con la voluntad divina, mas sería ridículo sostener que estoy aprendiendo a renunciar a mi propio yo por hacer algo tan atractivo para mí.

Aquí pisamos un terreno escabroso. Según Kant, las acciones carecen de valor moral si no se hacen por puro respeto a la ley moral, es decir, sin ser movidos a ellas por la inclinación. El filósofo alemán ha sido acusado de poseer «un estado de ánimo mórbido», que mide el valor de las acciones por el agrado o el desagrado que causan. La opinión popular está, ciertamente, de su lado. La gente no admira jamás a un hombre por hacer algo que le gusta. La expresión habitual en estos casos, «le gusta hacerlo», invita a concluir que «por tanto, no tiene mérito alguno». Frente a Kant se alza, no obstante, la verdad evidente, subrayada por Aristóteles, de que cuanto más virtuoso es el hombre tanto más disfruta realizando acciones virtuosas. Ignoro cuál deba ser la actitud del ateo ante el conflicto entre la ética del deber y la ética de la virtud, mas como cristiano propongo la siguiente solución.

A menudo se ha planteado el problema de si Dios manda ciertas cosas por ser buenas o si son buenas porque Dios las manda. Yo me adhiero resueltamente, con Hooker, y frente a la opinión del Dr. Johnson, a la primera alternativa. La segunda puede llevar a la atroz conclusión (alcanzada según creo por Paley) de que la caridad es buena tan solo porque Dios manda arbitrariamente practicarla. Según eso, si nos hubiera ordenado odiarle a Él y aborrecernos unos a otros, sería bueno hacerlo. Yo creo, por el contrario, que «se equivocan quienes piensan que la voluntad divina que manda hacer una u otra cosa no se apoya en razón alguna fuera de la propia voluntad»[54]. La voluntad de Dios está determinada por su sabiduría, clarividente siempre, y por su bondad, que se adhiere sin excepción a lo intrínsecamente bueno. Al decir que Dios manda las cosas solo porque son buenas, debemos añadir que una de las cosas intrínsecamente buena es el deber de las criaturas racionales de someterse libre y obedientemente a su Creador. El contenido de la obediencia —lo que se nos manda hacer— será siempre algo intrínsecamente bueno, algo que deberíamos hacer aun en el imposible supuesto de que Dios no lo hubiera mandado. Pero no solo el contenido de la obediencia, sino el mero hecho de obedecer es también intrínsecamente bueno, pues, al hacerlo, la criatura racional representa de forma consciente su *rôle* creatural, trastoca el acto responsable de la caída, retrocede siguiendo la huella dejada por Adán y vuelve al principio.

Estamos de acuerdo con Aristóteles en que lo intrínsecamente bueno no tiene por qué ser desagradable, y que cuanto mejor sea el hombre tanto más le gustará hacerlo. Pero coincidimos con Kant en la medida en que afirmamos la existencia de un acto bueno —la renuncia de sí— que no puede ser querido enardecidamente por las criaturas caídas a menos que sea desagradable. Añadamos que este acto bueno incluye toda otra bondad, que la cancelación definitiva de la caída de Adán, la navegación «a popa a toda máquina» para desandar el largo viaje desde el Paraíso y desatar el antiguo y apretado nudo, tendrá lugar cuando la criatura, sin deseo alguno de prestar su colaboración, despojada completamente de la misma voluntad de obediencia, abrace algo contrario a su naturaleza y haga aquello para lo que solo hay un motivo posible. Un acto así puede ser descrito como prueba del regreso de la criatura a Dios. Por eso decían nuestros padres que las desgracias nos eran enviadas «para ponernos a prueba». Un ejemplo familiar es la «prueba» de Abraham cuando le fue ordenado sacrificar a Isaac. De

momento no me interesa la historicidad ni la moralidad del relato, sino plantear una pregunta obvia: «¿Por qué esa tortura innecesaria si Dios es omnisciente y sabe lo que haría Abraham sin necesidad de experimento alguno?». Mas, como señala san Agustín[55], sea cual fuera el conocimiento de Dios, Abraham no sabía en modo alguno que su obediencia podría soportar una orden así hasta que se lo enseñó el hecho mismo, y no se puede decir que hubiera elegido la obediencia que él mismo no sabía que elegiría. La realidad de la obediencia de Abraham fue el hecho mismo. Y lo que Dios sabía por su conocimiento anticipado de que Abraham «obedecería» se circunscribía a la obediencia efectiva de Abraham en aquel momento sobre la cumbre de la montaña. Decir que Dios «no necesitaba haber hecho el experimento» significa tanto como afirmar que lo que Dios sabe, precisamente porque Él lo sabe, no tiene necesidad de suceder.

Aun cuando el dolor destruye a veces la falsa autosuficiencia de la criatura, en la «prueba» suprema o sacrificio le enseña lo que debería ser su verdadera autosuficiencia, a saber, «aquella fortaleza que, aunque otorgada por el cielo, se puede considerar propia». Quien la posee obra, incluso sin motivos y apoyos naturales, con la fuerza que Dios le confiere a través de su voluntad sumisa, solo con ella. La voluntad humana es auténticamente creativa y realmente nuestra cuando pertenece por completo a Dios. Este es uno de los múltiples sentidos en el que encuentra su alma quien la pierde.

En las demás acciones, la voluntad se nutre de la naturaleza, es decir, de las demás realidades creadas que no son el «yo», como los deseos con que nos equipa el organismo físico o la herencia. Cuando obramos por propia iniciativa —es decir, por la acción de Dios *en* nosotros— somos colaboradores e instrumentos vivos de la creación. De ahí que esas acciones deshagan «con sortilegios de poder separador» el maleficio destructor echado por Adán a su especie. Por eso, si el suicidio es la expresión típica del espíritu estoico y la batalla la mejor manifestación del ánimo guerrero, la realización y perfección supremas del cristianismo sigue siendo el martirio. Esta acción grandiosa fue iniciada para nosotros, se hizo por nosotros, se nos puso como ejemplo para que la imitásemos, y ha sido comunicada misteriosamente a todos los creyentes por Cristo en el Calvario. En el martirio la aceptación de la muerte llega a límites inimaginables, e, incluso, los supera. Quien los sufre se halla desasistido de todo apoyo natural y sin la presencia del Padre a quien se ofrece el sacrificio. El mártir no vacila en entregarse a Dios aunque Dios le «abandone».

La doctrina de la muerte que acabo de describir no es exclusiva del cristianismo. La misma naturaleza la ha escrito por todo el mundo en el drama repetido de la semilla enterrada y el grano surgido de ella. Las primeras comunidades agrícolas la aprendieron seguramente observando la naturaleza, y con sacrificios animales y humanos enseñaron durante siglos la verdad de que «no hay remisión sin efusión de sangre»[56]. Aun cuando en principio semejantes ideas se relacionaran tal vez con las cosechas y la descendencia de la tribu exclusivamente, más tarde, con los Misterios, llegan a ponerse en relación con la muerte espiritual y la resurrección del individuo. La ascética india predica la misma lección mortificando el cuerpo en un lecho de clavos. El filósofo griego nos dice que la vida de sabiduría consiste en «ejercitarse en la muerte»[57]. El pagano noble y sensible

de nuestros días hace «morir en vida»[58] a sus dioses imaginarios. Huxley expone la teoría del «desapego». No es posible evitar la doctrina por el hecho de no ser cristiano. Es un «evangelio eterno» revelado a los hombres allí donde los hombres han buscado la verdad y han padecido por ella, el verdadero centro neurálgico de la redención, puesto al descubierto por la sabiduría esmerada de todas las épocas y lugares el conocimiento ineludible de que la luz que ilumina al hombre pone en la mente de todos los que interrogan con seriedad sobre el «sentido» del universo. La peculiaridad de la fe cristiana no reside en enseñar esta doctrina, sino en hacerla más admisible. El cristianismo nos enseña que la trágica tarea se ha cumplido ya de algún modo, que la mano del maestro sujeta la nuestra cuando intentamos trazar las letras difíciles, que nuestro manuscrito debe ser tan solo una «copia», no el original. Mientras otros sistemas destinan nuestra naturaleza entera a la muerte, como ocurre con la renuncia budista, el cristianismo exige únicamente enderezar el *rumbo equivocado.* Tampoco declara la guerra al cuerpo, como ocurre con Platón, ni a los elementos físicos de nuestro carácter. Finalmente, no exige de todos el sacrificio supremo. Penitentes y mártires son salvados, y ciertos ancianos, de cuyo estado de gracia difícilmente se podría dudar, llegan a los setenta años con sorprendente facilidad. El sacrificio de Cristo se repite y resuena entre sus discípulos con diferente intensidad, desde el martirio cruel hasta la sumisión espontánea de la voluntad, cuyos signos externos son indiscernibles de los frutos normales de la temperancia y la «dulce sensatez». Desconozco las causas de una distribución de la intensidad como esa. Sin embargo, desde nuestro punto de vista actual debería quedar claro que el verdadero problema no es por qué sufren ciertas personas humildes, devotas y piadosas, sino por qué no sufren otras. Como se recordará, el único modo empleado por nuestro Señor para explicar la salvación de los afortunados en este mundo fue referirse a la inescrutable omnipotencia de Dios[59].

Los argumentos aducidos para justificar el sufrimiento provocan resentimiento contra su autor. A los lectores les gustaría saber cómo me comporto cuando siento dolor, no cuando escribo libros sobre él. No necesitan hacer conjeturas al respecto, pues se lo voy a decir: soy un cobarde. Mas, ¿de qué sirve esta confesión? «Sobrepasa con mucho mi presencia de ánimo» pensar en el dolor, en la ansiedad devastadora como el fuego, en la soledad que crece como el desierto, en la angustiosa rutina de la aflicción monótona, en el sordo dolor que ennegrece completamente el paisaje, en la repentina sensación nauseabunda que aplasta de un solo golpe el corazón humano, en el dolor que golpea aún con más fuerza cuando ya parecía insoportable, en el exasperante daño causado por la picadura del escorpión, capaz de sobresaltar a un hombre medio muerto por sus anteriores torturas e inducirle a realizar movimientos extravagantes. Si conociera algún modo de escapar de él, me arrastraría por las cloacas para encontrarlo. Mas, ¿de qué le sirve al lector que yo le hable de mis sentimientos? Ya los conoce: son como los suyos. No afirmo que el dolor no sea doloroso. El dolor hiere. Eso es lo que significa la palabra. Mi propósito consiste exclusivamente en poner de manifiesto la verosimilitud de la vieja doctrina cristiana sobre la posibilidad de «perfeccionarse por las tribulaciones»[60]. Pero no pretendo demostrar que sea una doctrina agradable.

Al examinar la verosimilitud de la doctrina, es preciso tener en cuenta dos principios. En primer lugar, debemos recordar que el dolor actual, el de este momento, es exclusivamente el centro de algo que podríamos llamar sistema de sufrimiento, el cual se extiende por el miedo y la compasión. Los efectos beneficiosos de estas experiencias, sean las que sean, dependen del centro, de suerte que, aun cuando el dolor careciera de valor espiritual, si no careciera de él el miedo o la piedad, debería existir para proporcionar el objeto del temor y de la compasión. Por lo demás, resulta indudable cuánta ayuda nos proporcionan ambas emociones para volver a la obediencia y la caridad. Todos hemos comprobado alguna vez la eficacia de la compasión para abrirnos al amor de lo indigno de él, para movernos a amar a los hombres no por resultarnos naturalmente agradables de una u otra manera, sino por ser hermanos nuestros. La mayoría de nosotros aprendió los efectos beneficiosos del miedo durante el periodo de «crisis» que ha desembocado en la guerra actual. Mi propia experiencia es más o menos como sigue. Avanzo por la senda de la vida sin modificar mi naturaleza normal, satisfecho de mi descreimiento y de mi condición caída, subyugado por las alegres reuniones mañaneras con mis amigos, un poco de trabajo que halague hoy mi vanidad, un día de fiesta o un nuevo libro. De pronto, una puñalada causada por un dolor abdominal que amenaza con una enfermedad grave, o un titular de periódico que nos advierte de la posibilidad de destrucción total, hace que se desmorone el entero castillo de naipes. Al principio me siento abrumado, y mi pequeña felicidad se asemeja a un montón de juguetes rotos. Después, lentamente y de mala gana, poco a poco, trato de recuperar el estado de ánimo que debiera tener en todo momento. Me acuerdo de que ninguno de esos juguetes fue pensado para poseer mi corazón, de que el verdadero bien se halla en otro mundo, de que mi único tesoro auténtico es Cristo.

La gracia de Dios me ayuda a tener éxito, y durante uno o dos días me convierto en una criatura consciente de su dependencia de Dios y que extrae su fuerza de la fuente debida. Ahora bien, desaparecida la amenaza, mi entera naturaleza se lanza de nuevo a los juguetes, deseosa —Dios me perdone— de desterrar de mi mente el único sostén frente a la amenaza, asociada ahora con el sufrimiento de aquellos días. Así se manifiesta con claridad terrible la necesidad de la tribulación. Dios ha sido mi único dueño durante cuarenta y ocho horas, pero solo por haber apartado de mí todo lo demás. Si el Señor envainara su espada un instante, me comportaría como un cachorro tras el odiado baño. Me sacudiría para secarme cuanto pudiera, y me apresuraría a recuperar mi confortable suciedad en el cercano lecho de flores o, peor aún, en el contiguo montón de estiércol. Esa es la razón por la que la adversidad no cesará hasta que Dios nos rehaga de nuevo o vea que carece de esperanzas seguir intentándolo.

En segundo lugar, cuando consideramos el dolor en sí mismo, como centro de todo el sistema del sufrimiento, debemos prestar atención a lo que sabemos, no a lo que imaginamos. Esta es la razón por la que la parte central de este libro está dedicada al dolor humano, mientras que el dolor animal queda relegado a un capítulo especial. Del dolor humano tenemos conocimiento; del animal solo podemos hacer conjeturas. Pero incluso dentro del género humano, hemos de poner sumo cuidado en obtener la

evidencia del dolor de ejemplos sometidos a observación. Este novelista o aquel poeta pueden sentirse inclinados a representar el sufrimiento como realidad cuyos efectos son completamente nocivos, como la causa y justificación de cualquier género de malicia y brutalidad del que lo padece. Tanto el dolor como el placer pueden ser acogidos, ciertamente, de ese modo. Todo cuanto le es dado a una criatura con voluntad libre tiene necesariamente un doble filo. Y no por la naturaleza del que da ni de lo dado, sino por la del que recibe[61]. Por lo demás, pueden multiplicarse las consecuencias funestas del dolor si quienes rodean a las víctimas les enseñan insistentemente que son esas las secuelas apropiadas y varoniles que deben manifestar. Indignarse por el sufrimiento de los demás es una pasión generosa, pero precisa ser bien conducida para no agotar la paciencia o la humildad de los atribulados y para evitar que sean sustituidas por la cólera y el cinismo.

No estoy convencido, sin embargo, de que el sufrimiento produzca de modo natural semejante mal si se pasa por alto la indiscreta indignación de los demás. No he visto más odio, egoísmo, sublevación y falta de honradez en las trincheras del frente o en los cuarteles generales que en los demás lugares. En cambio, he visto gran belleza de espíritu en personas afligidas por el sufrimiento; he comprobado cómo, por lo general, los hombre mejoran con los años, en vez de empeorar; he observado que la enfermedad final produce tesoros de entereza y mansedumbre en individuos poco prometedores. En figuras históricas amadas y veneradas, como Johnson y Cowper, descubro rasgos muy difíciles de poseer si hubieran sido más felices. Si el mundo es realmente «un valle donde se forman las almas», parece que, por lo general, realiza bien su tarea.

No me atrevo a hablar de la pobreza como de mí mismo, esa aflicción que incluye actual o potencialmente las demás miserias. Quienes rechazan el cristianismo no se conmoverán por la afirmación de Cristo de que los pobres son bienaventurados. Sin embargo, en este punto me sirve de ayuda un hecho notable. Quienes con más desdén repudian el cristianismo, al que consideran meramente «opio del pueblo», desprecian a los ricos, es decir, a toda la humanidad *excepto* a los pobres, a los que consideran como los únicos seres que merecen ser preservados de la «liquidación», y en los que depositan, pues, las esperanzas del género humano. Mas esto no es compatible con la creencia en la maldad absoluta de los efectos de la pobreza sobre los que la sufren. La deducción correcta sería que sus consecuencias son buenas. Así pues, el marxista descubre la existencia de un acuerdo efectivo con el cristianismo en dos creencias exigidas paradójicamente por la doctrina cristiana: que los pobres son bienaventurados y que, sin embargo, la pobreza debe ser eliminada.

[51] En lugar de «hombres más malvados», tal vez deberíamos decir «criaturas». No rechazo en modo alguno la opinión de que La «causa eficiente» de la enfermedad, o de algunas enfermedades, pueda ser un ser creado distinto del hombre (véase cap. IX). En las Escrituras, Satanás aparece relacionado con la enfermedad, especialmente en Job; Lucas 13, 16; Corintios 5, 5; y probablemente en 1 Timoteo 1, 20. Para nuestro actual argumento es indiferente que sean humanas o no las voluntades creadas a las que Dios concede el poder de atormentar a otras criaturas.
[52] No es útil la tendencia actual a utilizar la expresión «crueldad sádica» para indicar simplemente «gran crueldad» o crueldad especialmente reprobable para el escritor.
[53] *Leviathan*, Pt. 1, cap. 6.
[54] Hooker, *Laws of Eccl. Polity, I, i, 5.*
[55] *De civitate Dei*, XVI, xxxii.
[56] Hebreos 9, 22.
[57] Platón, *Fedón,* 81, A. Cfr. 64, A.
[58] Keats, *Hyperion,* III, 130.
[59] Marcos 10, 27.
[60] Hebreos 2, 10.
[61] Sobre el «doble filo» característico de la naturaleza del dolor, véase el Apéndice.

VII. MÁS SOBRE EL DOLOR HUMANO

Todo lo que es como debe ser se ajustaa esta segunda ley eterna. Y aun lo que no se acomoda a ella está, pese a todo, ordenado en cierta forma por la primera ley eterna.

HOOKER, *Laws of Eccles.* Pol., I, iii, I.

EN EL PRESENTE CAPÍTULO ofrezco seis proposiciones necesarias para completar el tratamiento del sufrimiento humano. Ninguna de ellas deriva de las demás; por consiguiente, se exponen en un orden necesariamente arbitrario.

1. En el cristianismo hay una paradoja sobre la tribulación. «Bienaventurados los pobres», pero estamos obligados a eliminar la pobreza siempre que sea posible mediante «el juicio» —es decir, la justicia social— y la limosna. «Bienaventurados los que padecen persecución», pero debemos evitar la persecución huyendo de una ciudad a otra, y es legítimo orar, como oró nuestro Señor en Getsemaní, para ser dispensados de ella. Si el sufrimiento es bueno, ¿no deberíamos perseguirlo en vez de evitarlo? Mi respuesta a esta pregunta es que el sufrimiento no es bueno en sí mismo. Lo verdaderamente bueno para el afligido en cualquier situación dolorosa es la sumisión a la voluntad de Dios. Para el observador de la tribulación ajena lo realmente beneficioso es, en cambio, la compasión que despierta y las obras de misericordia a las que mueve.

En un universo como el nuestro, caído y parcialmente redimido, debemos distinguir varias cosas: 1) El bien simple, cuyo origen es Dios. 2) El mal simple, producido por criaturas rebeldes. 3) La utilización de ese mal por parte de Dios para su propósito redentor. 4) El bien complejo producido por la voluntad redentora de Dios, al que contribuye la aceptación del sufrimiento y el arrepentimiento del pecador. El poder de Dios de hacer un bien complejo a partir del mal simple no disculpa a quienes hacen el mal simple, aunque puede salvar por misericordia. Esta distinción es de capital importancia. El escándalo es inevitable, mas ¡ay del que escandalizare! El pecado hace *realmente* que abunde la gracia, pero no podemos convertir ese hecho en una excusa para seguir pecando. La misma crucifixión es el mejor —y también el peor— de todos los acontecimientos históricos, pero el *rôle* de Judas continúa siendo sencillamente perverso.

Estas ideas se pueden aplicar, en primer lugar, al problema del sufrimiento ajeno. El hombre misericordioso ambiciona el bien de su prójimo. Así, cooperando conscientemente con el «bien simple», hace la «voluntad de Dios». El hombre cruel oprime a su prójimo, y al obrar así hace el «mal simple». Pero al hacerlo es utilizado por Dios, sin saberlo ni dar su consentimiento, para producir el bien complejo. El primer hombre sirve a Dios como hijo y el segundo como instrumento. Ya obremos de un modo o de otro, realizaremos invariablemente los planes de Dios. Con todo, existe una gran diferencia entre servirle como Judas o como Juan. El sistema entero está calculado, digámoslo así, para el choque entre hombre buenos y malos. Asimismo, los beneficiosos frutos de la fortaleza, la paciencia, la piedad y la misericordia, por cuya virtud se permite al hombre cruel ser despiadado, presuponen que el hombre bueno persiste generalmente en la búsqueda del bien simple. Digo «generalmente» porque algunas veces tiene derecho a hacer daño a su prójimo —y, a mi juicio, incluso a matarlo—, mas únicamente en caso de necesidad extrema y cuando el bien que se espera obtener sea evidente. Normalmente, aunque no siempre, ese derecho se da cuando el que inflige dolor está revestido de autoridad para hacerlo, como el padre, cuya autoridad procede de la naturaleza, el magistrado o el soldado, que la obtiene de la sociedad civil, y el cirujano, al que le viene en la mayoría de los casos del paciente. Convertir esa idea en carta blanca para afligir a la humanidad por el hecho de que «la congoja es buena para los hombres» (como el lunático Tamberlaine de Marlowe alardeaba de ser el «azote de Dios») no significa quebrantar el esquema divino, sino ofrecerse como voluntario para desempeñar el papel de Satanás dentro de él. Quien haga este trabajo deberá estar preparado para recibir el salario correspondiente.

El problema de cómo eliminar el dolor propio admite una solución parecida. Algunos ascetas han recurrido a la mortificación. Como profano, no emito ninguna opinión sobre la prudencia de tal régimen de vida. Sean cuales sean sus méritos, yo insisto, no obstante, en que la mortificación es completamente diferente de la tribulación enviada por Dios. Ayunar es, como todo el mundo sabe, una experiencia distinta de dejar de hacer una comida fortuitamente o por razones de pobreza. El ayuno refuerza la voluntad frente al apetito. Su recompensa es el autodominio, y su mayor peligro, el orgullo. El hambre involuntaria somete los apetitos y la voluntad a la voluntad divina, pero también proporciona una ocasión para el sometimiento y nos expone al peligro de rebelión. En cambio, el efecto redentor del sufrimiento reside básicamente en su propensión a reducir la voluntad insumisa. Las prácticas ascéticas, muy adecuadas en sí mismas para fortalecer la voluntad, solo son útiles si capacitan a esta para poner en orden su propia casa —las pasiones— como preparación para ofrecer el propio ser completamente a Dios. Son necesarias como medio. Como fin en sí mismas serían abominables, pues si se conformaran con sustituir la voluntad por el apetito, no harían sino cambiar el propio «yo» por el diabólico. Con razón se ha afirmado que «solo Dios puede mortificar».

La tribulación desarrolla su labor en un mundo en el que los seres humanos buscan generalmente cómo evitar con medios legales el mal natural y cómo obtener el bien natural. Presupone, pues, un mundo así. Para someter la voluntad a Dios, es preciso tener

voluntad. Por su parte, la voluntad debe tener sus correspondientes objetos. La renuncia cristiana no es la apatía estoica, sino la disposición a preferir a Dios antes que otros fines inferiores legítimos en sí mismos. De ahí que el Perfecto Hombre expusiera en Getsemaní la voluntad, la firme voluntad, de eludir el sufrimiento y escapar a la muerte si ello fuera compatible con la voluntad del Padre. Pero también manifestó una disposición absoluta a obedecer si no se pudiera hacer su voluntad. Algunos santos recomiendan una «renuncia total» en los umbrales mismos del discipulado. A mi juicio, esa exhortación solo puede significar una disposición total a soportar cualquier renuncia particular que se nos pueda exigir[62], pues sería imposible vivir sin desear un momento tras otro otra cosa que la sumisión como tal a Dios. ¿Cuál podría ser la *materia* de una subordinación así? Decir «lo que quiero es someter lo que quiero a la voluntad de Dios» sería a todas luces una afirmación internamente contradictoria, pues el segundo *lo que* no tiene contenido alguno. Todos ponemos el mayor cuidado posible en evitar el dolor. El propósito, sumiso en el momento oportuno, de soslayarlo sirviéndose de medios legítimos está conforme con la naturaleza, es decir, con el entero sistema operativo de la vida de las criaturas, para las cuales está calculada la obra redentora de la tribulación.

Sería completamente falso, pues, suponer que el punto de vista cristiano sobre el sufrimiento es incompatible con la resuelta tarea y la obligación de dejar el mundo, incluso en sentido temporal, «mejor» de lo que lo encontramos. En la imagen más cabalmente parabólica del juicio, nuestro Señor parece reducir las virtudes a la beneficencia activa. Aunque sería engañoso aislar esta descripción del Evangelio en su conjunto, es suficiente para asentar de manera indudable los principios básicos de la ética social cristiana.

2. Si la tribulación es un elemento necesario de la redención, debemos esperar que no cesará hasta que Dios vea el mundo redimido o lo considere irredimible. El cristiano no puede creer, en consecuencia, a quienes prometen el cielo en la tierra con solo hacer alguna reforma en el sistema económico, político o sanitario. Habrá quien piense que esta idea puede tener un efecto desalentador sobre las personas dedicadas a actividades sociales, pero no hay razones en la práctica para llevarlas al desánimo. La verdad es exactamente la contraria. Un agudo sentido para percibir las miserias comunes de los hombres es un estímulo para eliminar cuanta miseria nos sea posible, como mínimo esas insensatas esperanzas que inducen al hombre a buscar su realización quebrantando la ley moral, y que resultan ser polvo y lodo una vez cumplidas. Si la aplicáramos a la vida intelectual, la doctrina que afirma la necesidad de imaginarse el cielo en la tierra para comprometerse con la erradicación del mal actual revelaría de inmediato su incongruencia. Los hambrientos buscan comida y los enfermos curación, aun cuando sepan que tras la comida o la cura les seguirán aguardando los altibajos ordinarios de la vida. No entro en el problema de si son o no deseables algunos cambios drásticos en nuestro sistema social. Tan solo quiero recordar al lector que no se debe confundir una medicina particular con el elixir de la vida.

3. Ya que se han cruzado en nuestro camino los problemas políticos, debo dejar claro que la doctrina cristiana de la auto-renuncia y la obediencia es puramente teológica, no política. No tengo nada que decir, pues, sobre las formas de gobierno, la autoridad civil o la obediencia ciudadana. La clase y el grado de obediencia que la criatura debe al Creador son únicos, pues única es la relación entre criatura y Creador. De ello no se puede deducir, en consecuencia, proposición política alguna.

4. La doctrina cristiana del sufrimiento explica, creo yo, un hecho muy curioso sobre el mundo en que vivimos: Dios nos niega —por la misma naturaleza del mundo— la felicidad y la seguridad estables que todos deseamos. Pero también ha derramado liberalmente alegría, placer y regocijo. Nunca estamos seguros, pero tenemos diversiones y alguna posibilidad de arrobamiento. No es difícil descubrir por qué. La seguridad anhelada nos enseñaría a buscar en este mundo descanso para nuestro corazón, y supondría un obstáculo para retornar a Dios. En cambio, unos momentos de amor feliz, un paisaje, una sinfonía, el encuentro alborozado con nuestros amigos, un baño o un partido de fútbol no tienen el mismo desenlace. Nuestro Padre nos reconforta en el viaje procurándonos albergue en posadas acogedoras, pero no nos alienta a confundirlas con el hogar.

5. No debemos hacer que el problema del dolor sea peor de lo que es, usando expresiones vagas como «la suma inimaginable de la miseria humana». Supongamos que yo tuviera un dolor de muelas de intensidad *x,* e imaginemos que tú, sentado junto a mí, comenzaras a tener un dolor de muelas de intensidad *x.* Se puede decir, si se quiere, que la cantidad de dolor que hay en el lugar en que nos encontramos es ahora de *2x.* Explórese el tiempo y el espacio enteros. Jamás encontraremos ese dolor doble en la conciencia de nadie. No existe tal suma de sufrimiento, pues nadie la padece. Si llegáramos hasta el límite de la capacidad de sufrimiento del hombre concreto, descubriríamos sin duda algo aterrador, pero tendríamos también todo el dolor que puede haber jamás en el universo. La suma de un millón más de seres humanos atribulados no incrementa ni un ápice la cantidad de dolor experimentado por uno solo.

6. El dolor es, entre todos los males, el único esterilizado o aséptico. El mal intelectual o error se puede repetir porque la causa del primer yerro —la fatiga o la poca claridad de la escritura— continúa actuando. Pero, al margen de ese hecho, el error engendra error por derecho propio. Si es errónea la primera premisa de un argumento, las consecuencias extraídas de él lo serán igualmente. El pecado se puede repetir porque se mantiene la tentación original. Pero, fuera de ello, el pecado engendra pecado por su misma naturaleza, pues refuerza la propensión a pecar y debilita la conciencia. El dolor, como los demás males, puede reaparecer también, pues la causa del primer dolor —la enfermedad, el enemigo— sigue activa todavía. Pero el dolor no tiene en sí mismo tendencia alguna a reproducirse. Cuando ha pasado, ha pasado, y la consecuencia natural es la alegría.

Esta distinción se puede establecer exactamente al revés. Tras el error, no hace falta únicamente eliminar las causas —la fatiga o la poca claridad de la escritura—, sino también corregir el tropiezo mismo. Después de pecar, no solo es preciso apartarse de la tentación hasta donde sea posible, sino además retroceder y arrepentirse del pecado como tal. En ambos casos se requiere «deshacer» algo. El dolor no necesita deshacer nada. Lo realmente necesario será curar la enfermedad que lo produce. Pero el dolor mismo, una vez pasado, es improductivo. En cambio, los errores no corregidos y los pecados de los que no nos hemos arrepentido son por derecho propio una fuente de nuevos errores y nuevos pecados que mana hasta el fin de los tiempos. Cuando yerro, mi error contagia a quienes me creen. Cuando peco públicamente, el observador me perdona, compartiendo de ese modo mi culpa, o me condena, arrostrando el peligro inmediato que eso supone para su caridad y su humildad. El sufrimiento, sin embargo, no produce en el observador, a menos que sea un ser insólitamente depravado, un efecto pernicioso, sino beneficioso; es decir, compasivo. Así pues, el mal del que Dios se sirve preferentemente para producir el «bien complejo» es notablemente limpio, pues está privado de esa tendencia multiplicadora que constituye la característica más perniciosa del mal en general.

[62] *Cfr.* Brother Lawrence, *Practice of the Presence of God,*Cuarta Conversación, 25 de noviembre de 1667. Una «renuncia de corazón» tiene que ver allí «con todo aquello de lo cual somos conscientes que no nos conduce a Dios».

VIII. EL INFIERNO

«¿Qué es el mundo, oh soldados? El mundo soy yo. Yo soy esta nieve incesante, este cielo del norte. ¡Soldados! Esta soledad que atravesamos soy yo».

W. DE LA MARE, *Napoleón*

«Ricardo ama a Ricardo; es decir, yo soy yo».

SHAKESPEARE

EN EL CAPÍTULO ANTERIOR hemos establecido que si el dolor tan solo fuera capaz de mover al hombre malo a reconocer que nada va bien, podría conducir a una incontrita sublevación final. Hemos admitido sin reservas que el hombre tiene una voluntad libre y que, por consiguiente, los dones con que se halla adornado son armas de doble filo. De estas premisas deriva inmediatamente el hecho de que el esfuerzo divino para redimir el mundo no tenga garantizado el éxito en cada alma individual. Algunas no quieren ser redimidas.

Ninguna otra doctrina eliminaría con más gusto del cristianismo si de mí dependiera, pero está plenamente respaldada por las Escrituras y, sobre todo, por las palabras de nuestro Señor. Además, ha sido sostenida ininterrumpidamente por la cristiandad, y cuenta con el apoyo de la razón. Si tomamos parte en un juego, debemos contar con la posibilidad de perder. Si la felicidad de la criatura reside en la auto-renuncia, nadie sino uno mismo, aunque ayudado quizá por muchos otros —ayuda que se puede rechazar—, podrá llevar a cabo el abandono de sí. Daría cualquier cosa por la posibilidad de decir: «Todos serán salvados»; pero mi razón replica: «¿Con su consentimiento o sin él?». Si digo: «Sin él», percibo inmediatamente la contradicción; ¿Cómo puede ser involuntario el supremo acto voluntario de entregarse? Si respondo: «Con mi consentimiento», mi razón arguye: «¿Cómo es posible si *no quieren* entregarse?».

Las homilías dominicales sobre el infierno van dirigidas, como todos los sermones del domingo, a la conciencia y la voluntad, no a la curiosidad intelectual. Si nos mueven a la acción convencidos de una posibilidad terrible, logran seguramente lo que se proponían.

Y si el mundo en su conjunto estuviera habitado por cristianos convencidos, no sería necesario decir una palabra más sobre el particular. Tal como están las cosas, sin embargo, la doctrina del infierno es uno de los principales argumentos empleados para atacar al cristianismo, acusarlo de bárbaro e impugnar la bondad de Dios. Se nos dice que es una doctrina detestable —yo mismo la detesto, en efecto, de todo corazón—, y se nos recuerda las tragedias ocurridas en la vida humana por haber creído en ella. No se nos habla tanto, en cambio, de las desdichas causadas por no creer en ella. Por estas razones, y solo por ellas, resulta necesario tratar de este asunto.

El problema no es simplemente el de un Dios que entrega alguna de sus criaturas a la perdición definitiva. Eso sería posible si fuéramos mahometanos. El cristianismo, fiel como siempre a la complejidad de lo real, nos presenta algo más difícil y ambiguo: un Dios tan misericordioso que se hace hombre y muere torturado para impedir la perdición definitiva de sus criaturas, y que, cuando fracasa ese heroico remedio, parece remiso o incapaz de detener la ruina mediante un acto de nuevo poder. Hace un momento he dicho con ligereza que haría «cualquier cosa» por eliminar esta *doctrina.* Mentía. No podría hacer ni la milésima parte de lo que Dios ha hecho para suprimir el *hecho.* Y ahí reside el verdadero problema. ¡A pesar de tanta misericordia, existe el infierno!

No voy a tratar de demostrar que es una doctrina tolerable.

No nos engañemos: *no* es tolerable. Sin embargo, mediante la crítica de las objeciones hechas o sentidas contra ella, se puede mostrar, a mi juicio, que se trata de una doctrina moral.

Muchas inteligencias ponen objeciones a la idea de castigo retributivo como tal. De ello hemos tratado ya en un capítulo anterior. Sosteníamos en él que el castigo se torna injusto cuando se suprimen de él las ideas de deuda y retribución. Asimismo, descubríamos la esencia de la justicia en la misma pasión vindicativa, en la exigencia de impedir que el malvado se sienta completamente satisfecho de su propio mal, de forzarlo a que la maldad aparezca ante él tal como aparece ante los demás, es decir, como maldad. Además, señalé que el dolor despliega la bandera en una fortaleza rebelde. Finalmente, traté del dolor susceptible de conducir al arrepentimiento. Pero, ¿qué ocurre si no lo hace, si la única conquista consiste en desplegar la bandera en esa fortaleza rebelde?

Tratemos de ser honestos con nosotros mismos. Imaginémonos que un hombre ha alcanzado riqueza y poder merced a un modo de proceder lleno de traición y crueldad, explotando para fines puramente egoístas los nobles ademanes de sus víctimas y riéndose al propio tiempo de su simplicidad. Supongamos que ese hombre, encaramado en la cumbre del éxito como hemos indicado, lo utiliza para satisfacer su placer y su odio, hasta que, finalmente, se desprende del último harapo de honor entre ladrones traicionando a sus propios cómplices y mofándose de sus últimos momentos de desilusión desconcertante. Imaginémonos, por último, que no siente tormento ni remordimiento para hacer todo eso, como a nosotros nos gustaría creer, sino que sigue comiendo a dos carrillos y durmiendo como un niño lleno de salud; es decir, que el autor de todo cuanto precede es un hombre jovial, de mejillas sonrosadas, despreocupado de

cuanto pasa en el mundo, completamente seguro hasta el final de ser el único que ha encontrado la respuesta al enigma de la vida, de que Dios y el hombre son unos necios de los que se ha aprovechado, de que este estilo de vida es próspero, satisfactorio e intachable. Hemos de ser cautos en este punto. La menor indulgencia con el deseo de venganza es un grave pecado mortal. La caridad cristiana nos aconseja dedicar toda clase de esfuerzos a la conversión de un hombre así, preferir su conversión a su castigo, aun a riesgo de nuestra propia vida, y tal vez de nuestra alma. La conversión es infinitamente preferible al castigo. Pero no es ese el problema. ¿Qué destino en la vida eterna consideramos adecuado para él en el supuesto de que *no quiera* convertirse? ¿Podemos desear realmente que a un hombre así, *sin dejar de ser como es* —y como ser libre debe ser capaz de continuar en el mismo estado— le sea ratificada para siempre su actual felicidad? ¿Podemos aceptar que continúe convencido por toda la eternidad de que ha reído el último? ¿Solo la maldad y el rencor nos impiden considerar tolerable esa situación? ¿No descubrimos en este momento de modo muy claro el conflicto entre justicia y misericordia, considerado en ocasiones como un fragmento anticuado de teología? ¿No sentimos palpablemente que llega a nosotros desde arriba, no desde abajo?

No nos mueve el deseo de causar dolor a esa desgraciada criatura, sino la exigencia estrictamente ética de que se imponga la justicia tarde o temprano y se despliegue la bandera en este alma rebelde, aun cuando a todo ello no siga una conquista mejor y más completa. En este sentido, es mejor para la criatura reconocerse a sí misma como un fracaso o un error aunque no se haga buena nunca. A la propia misericordia le será difícil desear que un hombre semejante continúe ufanamente en su horrible ilusión por toda la eternidad. Tomás de Aquino dice del sufrimiento lo que Aristóteles había señalado acerca de la vergüenza, a saber, que aun no siendo bueno en sí mismo, puede resultar bueno en determinadas circunstancias. Cuando está presente el mal, el dolor que supone percibirlo es una forma de conocimiento y, como tal, algo relativamente bueno. Si no pudiera conocerlo, el alma ignoraría la existencia del mal o su condición de realidad opuesta a su naturaleza. «Ambas cosas, dice el filósofo, son *manifiestamente* malas»[63]. Y yo creo, aunque nos estremezca, que estamos de acuerdo con él.

La exigencia de que Dios debiera perdonar a un hombre semejante sin cambiar lo más mínimo su modo de ser está basada en una confusión entre condonar y perdonar. Condonar un mal significa simplemente ignorarlo, tratarlo como si fuera bueno. El perdón, en cambio, debe ser ofrecido y aceptado para ser completo, y el hombre que no admite culpa alguna no puede aceptar el perdón.

He comenzado con la concepción del infierno como un positivo castigo retributivo infligido por Dios por ser esa la forma que provoca más rechazo y porque deseo atajar la objeción más determinante. Aunque nuestro Señor habla a menudo del infierno como de una sentencia dictada por un tribunal, otras veces dice también que el juicio consiste en el sencillo hecho de que los hombres prefieren la oscuridad a la luz, y que no es Él, sino «Su Palabra» la que juzga a los hombres[64]. Como ambas concepciones significan a fin de cuentas lo mismo, quedamos en libertad para pensar que la perdición del hombre malo de nuestro ejemplo no es una condena que se le impone, sino el simple hecho de

ser lo que es. El rasgo característico de las almas perdidas es «el rechazo de todo cuanto no sea ellas mismas»[65]. Nuestro imaginario egoísta ha intentado transformar lo que le sale al paso en una provincia o apéndice de sí mismo. El gusto por el *otro,* es decir, la capacidad de gozar el bien, estaría completamente apagado en él si su cuerpo no lo siguiera arrastrando a mantener algún contacto superficial con el mundo exterior. La muerte elimina este último contacto. Tiene, pues, lo que desea: vivir completamente en el «yo» y hacer lo mejor con lo que encuentre en él. Y lo que encuentra en él es el infierno.

Otra objeción gira en torno a la aparente desproporción entre condena eterna y pecado transitorio. Si pensamos en la eternidad como mera prolongación del tiempo, es efectivamente desproporcionada. Muchos rechazarían, no obstante, esta idea de eternidad. Si concebimos el tiempo como una línea —y no se trata de una mala imagen, pues como sus partes son sucesivas, ninguna de ellas puede coexistir con las otras, es decir, no hay *anchura* en el tiempo, sino solo longitud—, deberemos concebir seguramente la eternidad como un plano o incluso como un volumen. Así pues, la realidad integral del ser humano se debería representar como una figura sólida. Esa figura sería obra de Dios principalmente cuando obrara de acuerdo con la gracia y la naturaleza. Mas el libre albedrío habría aportado la línea de base que llamamos vida terrenal. Si se dibuja torcida la línea de base, el cuerpo entero quedará trastocado. El hecho de que la vida sea breve, o, en lenguaje simbólico, que aportemos una pequeña línea al conjunto de la figura completa, se puede considerar como misericordia de Dios. Si el propio trazado de la pequeña línea referida, dejado a nuestra voluntad, está tan mal hecho que arruina el conjunto, ¡cuánto mayor desastre causaríamos si se nos hubiera confiado la figura entera!

Una forma más simple de la misma objeción consiste en decir que la muerte no debería ser el final, que debería haber una segunda oportunidad[66]. A mi juicio, si existiera la menor probabilidad de que se iba a utilizar para hacer el bien, se daría un millón de oportunidades. El maestro sabe a menudo, aunque los padres y los alumnos lo ignoren, que es completamente inútil hacer que un estudiante se presente de nuevo a un examen. Alguna vez se ha de tomar la decisión, y nos es preciso tener mucha fe para creer que el ser omnisciente sabe cuándo.

La tercera objeción se refiere a la espantosa intensidad de los dolores del infierno, tal como sugieren el arte medieval y algunos pasajes de las Escrituras. Von Hügel nos previene en este punto para que no confundamos la doctrina en sí misma con la *imaginería* empleada para transmitirla. Nuestro Señor se sirvió de tres símbolos para hablar del infierno. El primero es el castigo («suplicio eterno», Mat. XXV, 46). El segundo, la destrucción («temed más bien a aquel que puede perder el alma y el cuerpo en la gehenna», Mat X, 28). Y el tercero, la privación, exclusión o destierro a las «tinieblas exteriores», como en la parábola del hombre sin traje de boda, o en la de las vírgenes sabias y necias. La imagen del fuego, la más frecuente de todas, es especialmente significativa, pues combina las ideas de tormento y destrucción. Es enteramente cierto que el propósito de todas estas expresiones es sugerir algo

indescriptiblemente horrible. Me temo, pues, que cualquier interpretación que no reconozca este hecho queda descalificada desde el principio. No es necesario, empero, centrar la atención en la imagen de la tortura hasta el punto de excluir aquella otra que sugiere destrucción y privación.

¿Qué realidad es esa de la cual las tres imágenes son símbolos igualmente adecuados? Es natural suponer que «destrucción» signifique «disolución» o «supresión» de lo destruido. La gente habla a menudo como si la «aniquilación» del alma fuera intrínsecamente posible. Sin embargo, si nos atenemos a los datos de la experiencia, la destrucción de una cosa significa el surgimiento de otra. Si quemamos un tronco, obtendremos gases, calor y ceniza. *Haber sido* tronco significa ser ahora esas tres cosas. ¿No existiría también la situación de *haber sido* alma humana si esta pudiera ser destruida? ¿Y no es eso, acaso, el estado descrito como tormento, destrucción y privación? Recuérdese que en la parábola los salvados van a un lugar preparado para *ellos,* mientras que los condenados se dirigen a un sitio no dispuesto en modo alguno para los hombres[67]. Entrar en el cielo significa ser más plenamente humano de lo que jamás se haya sido en la tierra. Ingresar en el infierno supone ser desterrado de la humanidad. Lo arrojado —o lo que se arroja a sí mismo— al infierno no es un hombre, sino «restos» suyos. Ser un hombre completo significa hacer que las pasiones obedezcan a la voluntad y ofrecer la voluntad a Dios. *Haber sido* hombre —ser ex-hombre o un «espíritu maldito»— significará seguramente poseer una voluntad completamente centrada en sí misma y unas pasiones desembarazadas totalmente del control de la voluntad. Es imposible imaginar cómo podría ser la conciencia de semejante criatura, que en su estado actual es ya un cúmulo incoherente de pecados antagónicos más que un pecador.

Tal vez sea cierto el dicho de que «el infierno no es infierno desde su propio punto de vista, sino desde el punto de vista del cielo». Nada de esto desmiente, a mi juicio, la severidad de las palabras de nuestro Señor. Solo a los condenados puede no parecerles su destino insoportable. Y debemos reconocer que cuando pensamos en la eternidad, como hemos hecho en los últimos capítulos, comienzan a retroceder las categorías de placer y dolor, que han ocupado nuestra atención durante un tiempo considerable, a medida que aparece en lontananza un bien y un mal más vastos. Ni el dolor ni el placer como tal tienen la última palabra. Aun en el caso de que la experiencia de los condenados —si cabe llamarla así— no fuera dolorosa, sino extraordinariamente placentera, el negro placer sería tal que lanzaría a las almas todavía no condenadas a entregarse, llenas de un terror de pesadilla, a sus oraciones para evitarlo. Y si en el cielo existiera dolor, todo el que fuera capaz de comprender desearía sufrirlo.

La cuarta objeción se puede formular como sigue: ningún hombre caritativo puede ser bienaventurado en el cielo sabiendo que una sola alma humana está todavía en el infierno. ¿Acaso somos nosotros, si ese fuera el caso, más misericordiosos que Dios? Tras esta objeción late una representación del cielo y el infierno como realidades coexistentes en un tiempo lineal —igual que coexisten las historias de Inglaterra y América—, de suerte que el bienaventurado podría decir en cada momento: «Los

sufrimientos del infierno están teniendo lugar *ahora».* Repárese, no obstante, en que nuestro Señor, aunque subraya el terror del infierno con profunda severidad, no destaca habitualmente la idea de duración, sino la de *finalidad.* El envío al fuego destructor es considerado por lo general como el fin de la historia, no como el comienzo de una nueva. No podemos poner en duda que el alma condenada se mantiene eternamente afianzada a su actitud diabólica. Sin embargo, nos es imposible decir si esta invariabilidad eterna implica una duración infinita —ni siquiera si implica simplemente duración—. El Dr. Edwyn Bevan ha hecho algunas reflexiones interesantes sobre el asunto[68]. Sabemos mucho más del cielo que del infierno, pues el cielo es el hogar de la humanidad y contiene, en consecuencia, todo cuanto supone la vida humana glorificada. El infierno, en cambio, no ha sido hecho para el hombre. No es en ningún sentido *paralelo* al cielo. Se trata de las «tinieblas exteriores», el borde externo donde el ser se derrama en la nada.

Por último, se arguye que la pérdida definitiva de una sola alma significa la derrota de la omnipotencia. Y así es. Al crear seres dotados de voluntad libre, la omnipotencia se somete desde el principio a la posibilidad de semejante descalabro. A un desastre así yo lo llamo milagro. Crear seres que no se identifican con el Creador, y someterse de ese modo a la posibilidad de ser rechazado por la obra salida de sus manos, es la proeza más asombrosa e inimaginable de cuantas podamos atribuir a la Divinidad. Creo de buen grado que los condenados son, en cierto sentido, victoriosos y rebeldes hasta el fin, que las puertas del infierno están cerradas *por dentro.* No quiero decir que las almas no *deseen* salir del infierno, como el hombre envidioso «desea» ser feliz, sino que no quieren asumir ciertamente, las fases preliminares de entrega y auto renuncia mediante las cuales el alma puede alcanzar cualquier bien. Por lo tanto, gozan para siempre de la horrorosa libertad reclamada. Por consiguiente, se han hecho esclavas de sí mismas; como los bienaventurados, sometidos para siempre a la obediencia, se tornan más y más libres por toda la eternidad.

La respuesta a quienes critican la doctrina del infierno es, a la postre, una nueva pregunta: «¿Qué pedimos que haga Dios?». ¿Que borre los pecados pretéritos y permita a todo trance un comienzo nuevo, allanando las dificultades y ofreciendo ayuda milagrosa? Pues eso es precisamente lo que hizo en el Calvario. ¿Perdonar? Hay quienes no quieren ser perdonados. ¿Abandonarlos? Mucho me temo, ¡ay!, que eso es lo que hace.

Termino con una advertencia. Para dar a las mentes modernas la posibilidad de entender estas cuestiones, me he aventurado a introducir en este capítulo una imagen del tipo de hombre malvado susceptible de ser percibido sin dificultad por la mayoría de nosotros como realmente malvado. Pero cumplida su tarea, cuanto antes se olvide esta imagen mucho mejor. En cualquier tratamiento del infierno no solo deberíamos tener presente la posibilidad de que se condenen nuestros amigos o nuestros enemigos (pues ambas eventualidades inquietan nuestra razón) sino también la de que nos condenemos nosotros mismos. Este capítulo no se ocupa de nuestra esposa o de nuestros hijos, ni de Nerón o Judas Iscariote, sino de ti y de mí.

[63] *Summa Teológica,* I, II, Q.xxxix, Art. 1.
[64] Juan 3, 19. 12, 40.
[65] *Véase* von HÜGEL, *Essays and Adresses, 1st series, "* What do we mean by Heaven and Hell?".
[66] No se debe confundir la idea de «segunda oportunidad» con el purgatorio (para almas ya salvadas) ni con el limbo (para almas ya perdidas).
[67] Mateo 25, 34-41.
[68] *Symbolism and Belief,* p. 101.

IX. EL DOLOR ANIMAL

«Y Yavé Dios trajo ante Adán todos cuantos animales del campo y cuantas aves del cielo formó de la tierra (...), y fuera el nombre de todos los vivientes el que él les diera».

Génesis 2,19

«Hemos de estudiar lo natural en los seres que se mantienen fieles a su naturaleza y no en los corrompidos».

Aristóteles, *Política* I, v, 5

HASTA AHORA NOS HEMOS ocupado del dolor humano. Pero todo este tiempo «ha perforado el cielo un lamento de dolor inocente». El dolor animal constituye un problema impresionante; y ello no porque los animales sean muy numerosos (pues como hemos visto, el dolor no es mayor cuando lo sufre un millón de personas que cuando lo padece una sola), sino porque la explicación cristiana del dolor humano no puede hacerse extensiva al animal. Que nosotros sepamos, las bestias no son capaces de pecado ni de virtud; en consecuencia, no merecen el dolor ni pueden perfeccionarse padeciéndolo. No debemos permitir, por lo demás, que el problema de la aflicción animal se convierta en el centro de la cuestión del dolor; no porque se trate de algo sin importancia —todo lo que proporciona argumentos plausibles para cuestionar la bondad de Dios es verdaderamente muy importante—, sino porque queda fuera del alcance del conocimiento. Dios nos ha proporcionado datos y noticias que nos permiten de algún modo entender el propio dolor, pero no nos ha dado ninguno que permita hacernos cargo del de las bestias. No sabemos ni por qué han sido creadas ni qué son. Así pues, todo cuanto digamos al respecto es una conjetura. La doctrina de la bondad de Dios permite deducir de forma segura que la *aparición* en el reino animal de una crueldad divina excesiva es una ilusión. El hecho de que el único dolor conocido de primera mano —el propio— no resulte una crueldad hace más fácil creer en ello. Todo lo demás son cábalas.

Podemos empezar desechando algunas de las fanfarronadas pesimistas recogidas en el primer capítulo. El hecho de que en la vida vegetal unas especies vivan «a expensas» de otras en «despiadada» competencia carece en absoluto de significación moral. La «vida» en sentido biológico no tiene nada que ver con el bien y el mal hasta que no aparece la sensibilidad. Las mismas palabras «vivir a expensas» y «despiadada» son simples metáforas. Wordsworth creía que las flores «gozaban del aire que respiraban». Mas no hay razón alguna para suponer que estuviera en lo cierto. La vida vegetal reacciona a las agresiones de manera distinta, ciertamente, que la materia inorgánica. Pero un cuerpo humano anestesiado reacciona de forma más diferente todavía, y semejantes reacciones no prueban la existencia de sensibilidad. Está justificado, por supuesto, hablar de la muerte o el deterioro de una planta como si se tratara de una tragedia, con tal que seamos conscientes de que estamos usando una metáfora. Una de las funciones de los mundos animal y vegetal es, seguramente, proporcionar símbolos para describir las experiencias espirituales; pero no debemos ser víctimas de nuestras metáforas. Un bosque en el que la mitad de los árboles esté destruyendo la otra mitad puede ser un bosque absolutamente bueno, pues su bondad reside en su utilidad y belleza, y no siente.

Si dirigimos nuestra atención a las bestias, surgen tres interrogantes. El primero es una cuestión de hecho, y se puede formular así: ¿qué sufren los animales? El segundo se refiere al problema del origen: ¿cómo entran la enfermedad y el dolor en el mundo animal? El tercero atañe al problema de la justicia, a saber: ¿cómo se puede armonizar el sufrimiento animal con la justicia de Dios?

1. La respuesta al primer interrogante es, a la postre, la siguiente: no lo sabemos. Tal vez merezca la pena, sin embargo, hacer algunas conjeturas al respecto. Debemos empezar distinguiendo unos animales de otros. Si el mono pudiera entendernos, se sentiría muy ofendido al verse amontonado con la ostra y el gusano en la misma clase «animal», y contrapuesto a los hombres. Es indudable que el hombre y el mono tienen hasta cierto punto más semejanzas entre sí que cualquiera de ellos con el gusano. En el nivel inferior del reino animal no es menester suponer la existencia de algo susceptible de ser admitido como sensibilidad. Al distinguir entre las formas de vida animal y vegetal, el biólogo no hace uso de la sensibilidad, la locomoción u otras características semejantes que el no versado en la materia pudiera escoger de forma natural. Al mismo tiempo, no hay duda de que la sensibilidad empieza en algún momento, aunque no sepamos cuándo, pues los animales superiores tienen un sistema nervioso muy semejante al nuestro. Mas en este nivel hemos de distinguir todavía entre sensibilidad y conciencia. Si no han oído hablar de esta distinción anteriormente, seguramente la encontrarán sorprendente. Sin embargo, goza de gran autoridad, y no sería aconsejable rechazarla con precipitación.

Supongamos tres sensaciones sucesivas A, B y C. Quien las sienta experimentará la secuencia A-B-C. Pero reparemos en lo que ello implica. Ante todo, que hay en él algo exterior a A y a B que le permite percibir cómo pasa A, y cómo surge B y empieza a ocupar el espacio dejado por A. Pero, sobre todo, le concede la posibilidad de reconocerse a sí mismo como un ser idéntico a través de los cambios de A a B y de B a

C. Puede decir, pues: «Yo he tenido la experiencia A-B-C». Llamo conciencia o alma a ese algo en cuestión, y el proceso recién descrito es una prueba de que el alma, aunque siente el tiempo, no es en sí misma completamente «temporal». La vivencia más sencilla de A-B-C, aquella que la percibe como una sucesión, exige la existencia de un alma que no sea, ella misma, una sucesión de estados, sino un cauce permanente por el que discurren las diferentes partes del torrente de sensaciones, capaz de reconocerse invariablemente como idéntico en todas ellas.

Es casi seguro que el sistema nervioso de los animales superiores posee la capacidad de experimentar sensaciones sucesivas; pero de esto no se desprende que tengan «alma», algo que se perciba a sí misma como una realidad que ha experimentado A, que ahora experimenta B y distingue cómo se escurre B para hacer sitio a C. Si no existe un «alma» semejante, no tendrán lugar jamás experiencias como la que hemos llamado A-B-C. Tan solo habrá, por decirlo con lenguaje filosófico, «una sucesión de percepciones»; es decir, las sensaciones se sucederán efectivamente en el orden indicado, *y* Dios sabe que está sucediendo así, pero el animal no. No hay «percepción de la sucesión».

Eso significa que si diéramos dos latigazos a un animal, habría realmente dos dolores, pero no habría un único yo capaz de conocer que es el sujeto invariable que «ha experimentado dos dolores». Ni siquiera cuando padece un único dolor hay un «yo» capaz de decir «tengo dolor». Si el animal pudiera distinguirse a sí mismo como distinto de la sensación, si fuera capaz de distinguir el cauce del torrente, si pudiera decir «yo tengo dolor», sería capaz de conectar las dos sensaciones y hacer de ellas una experiencia *suya.* La descripción correcta debería ser: «En este animal está teniendo lugar un dolor»; y no: «Este animal siente dolor», como decimos habitualmente. Pues las palabras «este» y «siente» introducen de contrabando la idea de que hay un «yo», un «alma» o una «conciencia» por encima de las sensaciones y capaz de organizarlas como nosotros hasta formar una «experiencia».

A mi juicio, no hay modo de imaginarse una sensibilidad así sin conciencia; y no porque nosotros nunca la experimentemos, sino porque, cuando ocurre, la describimos como una forma «inconsciente» de sensibilidad; es una certera descripción. Las reacciones del animal al dolor son muy semejantes a las nuestras, desde luego, pero eso no constituye, como es natural, prueba alguna de que sean conscientes, pues nosotros podemos reaccionar también del mismo modo cuando nos hallamos bajo los efectos de la anestesia e, incluso, responder preguntas durante el sueño.

No quiero hacer conjeturas acerca de hasta dónde se puede extender en la escala animal la sensibilidad inconsciente. Es difícil imaginar, ciertamente, que el mono, el elefante y los animales domésticos superiores no tengan de algún modo un «yo» o un alma capaz de conectar las experiencias y dar origen a una rudimentaria individualidad; pero aun así, buena parte del aparente sufrimiento animal no se debe considerar como tal en ningún sentido real. Posiblemente hayamos sido nosotros los inventores del animal «doliente» mediante la «falacia patética» de atribuir a las bestias un «yo» del que no hay la menor evidencia real.

2. Las primitivas generaciones podían rastrear el origen del dolor animal hasta llegar a

la Caída del hombre; el mundo entero fue contagiado por la rebelión destructora de Adán. Hoy día no es posible admitir esta idea, pues tenemos buenas razones para creer que los animales han existido mucho antes que el hombre. La conducta carnívora, con todo lo que implica, es más antigua que la humanidad. Mas en este punto resulta imposible no recordar cierto relato sagrado, no incluido nunca en el Credo, pero ampliamente aceptado dentro de la Iglesia y que parece sobreentenderse en ciertas afirmaciones de san Pablo y san Juan. Me refiero al relato de que no fue el hombre la primera criatura en rebelarse contra el Creador, sino que un ser más antiguo y poderoso abjuró de Él y es ahora príncipe de las tinieblas y, lo que es más importante aún, señor de este mundo.

A algunos les gustaría suprimir todas esas ideas de la enseñanza de nuestro Señor. Se podría aducir al respecto que, cuando el Señor se despoja a sí mismo de su gloria, se humilla para compartir como hombre las supersticiones de su época. Yo creo, ciertamente, que Cristo, considerado como hombre de carne y hueso, no era omnisciente. Un cerebro humano no podría ser, según cabe presumir, el vehículo de una conciencia omnisciente, y decir que el pensamiento de nuestro Señor no estaba realmente condicionado por el tamaño y la forma de su cerebro significaría negar la encarnación real y convertirse en docetista. Si nuestro Señor hubiera hecho alguna afirmación histórica o científica conocida por nosotros como falsa, mi fe en su divinidad no vacilaría lo más mínimo. Pero la doctrina de la existencia y caída de Satanás no se halla entre las cosas conocidas por nosotros como falsas. No contradice, pues, los hechos descubiertos por los científicos, sino tan solo el confuso «estado de opinión» en el que nos toca vivir. Pero yo no doy demasiada importancia a los «estados de opinión».

Me parece razonable la suposición de que cierto poder creado y extraordinariamente poderoso hubiera estado trabajando para el mal en el universo material, en el sistema solar o, al menos, en el planeta Tierra antes de que el hombre entrara en escena. No es descabellado pensar, pues, que alguien le tentara para que cayera. Esta hipótesis no es introducida como «explicación general del mal», sino que se limita a explicar más ampliamente el principio de que el origen del mal se debe situar en el abuso del libre albedrío. Si existe un poder semejante, como yo mismo creo, pudo muy bien haber corrompido la creación animal antes de que apareciese el hombre. La maldad intrínseca al reino animal consiste en el hecho de que los animales, o algunos de ellos, viven destruyéndose entre sí. No acepto que el mismo hecho sea un mal en el reino vegetal. La corrupción satánica de las bestias sería análoga en un sentido a la corrupción satánica del hombre, pues una de las consecuencias de la caída del hombre fue el alejamiento de su animalidad de la humanidad a la que había sido elevado, y la imposibilidad de que desde entonces esta pudiera gobernar a aquella. De modo semejante, la animalidad sería alentada seguramente a adoptar sigilosamente el tipo de conducta propia de las plantas. Es cierto, sin lugar a dudas, que la inmensa mortalidad causada por el hecho de que muchos animales vivan a expensas de otros se equilibra en la naturaleza con una alta tasa de natalidad. Pudiera parecer que si todos los animales hubieran sido herbívoros y sanos, hubieran muerto de hambre como consecuencia de su propia multiplicación. Mas yo

considero que la fecundidad y la tasa de mortalidad son fenómenos correlativos. Quizás no hubiera necesidad de un exceso semejante de impulso sexual. El señor del mundo pensó en él como respuesta al comportamiento carnívoro; un falso ardid para conseguir la mayor cantidad de tortura. Donde yo digo que las criaturas vivas fueron corrompidas por un maligno ser angélico, se puede decir, si se estima menos ofensivo, que fue corrompida la «fuerza de la vida». En ambos casos se quiere decir lo mismo, pero yo encuentro más fácil creer en un mito de dioses y demonios que en un mito de hombres abstractos hipostasiados. Después de todo, nuestra mitología está seguramente mucho más cercana de lo que suponemos a la verdad literal. No olvidemos que nuestro Señor atribuyó en cierta ocasión la enfermedad humana no a la cólera de Dios ni a la naturaleza, sino explícitamente a Satanás[69].

Si esta hipótesis es digna de consideración, también lo es averiguar si el hombre tenía que desempeñar una función redentora desde el momento mismo de su venida al mundo. Incluso ahora puede el hombre hacer prodigios con los animales: el gato y el perro viven juntos en mi casa y parece gustarles. Una de las funciones del hombre tal vez haya sido restablecer la paz en el reino animal, y si no se hubiera pasado al enemigo, podría haber tenido en la tarea un éxito difícil de imaginar.

3. Por último, está el problema de la justicia. Hemos considerado las razones que inducen a creer que no todos los animales sufren como nosotros creemos que sufren. Hay, sin embargo, algunos casos en que da la impresión de que tuvieran un «yo». ¿Qué podemos hacer por este inocente? También hemos considerado la posibilidad de creer que el dolor animal no es obra de Dios, sino algo que comenzó con la mala voluntad de Satanás y se perpetuó por la deserción del hombre de su destino. Mas si Dios no lo ha causado, al menos lo ha permitido. Una vez más se nos plantea la pregunta: ¿Qué debemos hacer por estos inocentes?

Me han advertido que no suscite siquiera el problema de la inmortalidad animal si no quiero encontrarme «en compañía de todas las solteronas»[70]. Pues bien, nada tengo que objetar a esa clase de compañía. A mi juicio, ni la virginidad ni la ancianidad son despreciables; algunas de las inteligencias más perspicaces con las que me he topado habitaban en cuerpos de solteronas. Tampoco me conmueven demasiado preguntas jocosas del tipo: «¿Dónde pondrá usted a los mosquitos?», que merecen una respuesta del mismo tipo: «En el peor de los casos, el cielo para mosquitos y el infierno para hombres podrían combinarse convenientemente».

El completo silencio de las Escrituras y la tradición cristiana sobre la inmortalidad animal constituye una objeción más seria. Pero esta solo sería definitiva si la revelación cristiana diera muestras de haber sido pensada como un *système de la nature* para responder a todas las preguntas. Y no es nada de eso. La cortina se ha rasgado en un punto, y solo en uno, para desvelar nuestras necesidades prácticas inmediatas, no para satisfacer nuestra curiosidad intelectual. De acuerdo con el conocimiento que poseemos del método seguido por Dios en la revelación, si los animales fueran efectivamente inmortales es improbable que nos hubiera revelado esa verdad. Nuestra propia

inmortalidad es una doctrina tardía en la historia del judaísmo. El argumento apoyado en el silencio es, pues, muy débil.

La verdadera dificultad de la hipótesis de que la mayor parte de los animales son inmortales reside en que la inmortalidad carece de sentido para una criatura que no es «consciente» en el sentido explicado más arriba. ¿Qué sentido tendría decir que Dios puede hacer volver a la vida a una lagartija muerta hoy si su vida consistiera estrictamente en una sucesión de sensaciones? Aunque volviera a la vida, no se reconocería a sí misma como la misma. Las sensaciones placenteras de cualquier otra lagartija que viviera tras su muerte serían una recompensa tan grande —o tan pequeña— por sus sufrimientos terrenos, si los hubo, como las experimentadas por... iba a decir el «yo» resucitado, pero el *quid* de la cuestión se halla en que la lagartija no tiene seguramente «yo». De acuerdo con esta hipótesis, ni siquiera se podría decir lo que intentábamos decir. A mi juicio, el problema de la inmortalidad no se plantea, pues, a propósito de las criaturas dotadas exclusivamente de sensibilidad. La justicia y la misericordia tampoco exigen que se plantee, porque semejantes criaturas no tienen experiencia del dolor. Un sistema nervioso pronuncia las letras L, O, D, R, O. Mas, como no sabe leer, no compone con ellas la palabra «DOLOR».

Esta es *seguramente* la situación de todos los animales. Sin embargo, si no es mera ilusión nuestra firme convicción de que los animales superiores, especialmente los domesticados, tienen cierta personalidad, aunque muy rudimentaria, su destino exige una consideración más profunda. Debemos evitar el error de considerarlos en sí mismos. El hombre solo puede ser entendido en su relación con Dios. Las bestias han de ser entendidas únicamente en su relación con el hombre y, a través de él, con Dios.

En este punto debemos ponernos en guardia contra ciertas amalgamas inalterables del pensamiento ateo, vivas a menudo en la mente de algunos creyentes de nuestros días. El ateo considera la coexistencia del hombre y los demás animales como resultado contingente de la interacción de hechos biológicos; y la domesticación de animales por el hombre, como interferencia completamente arbitraria de una especie en otra. Para el ateo, el animal «verdadero» o «natural» es el salvaje. El domesticado, en cambio, es artificial o no natural. El cristiano no debe pensar de ese modo. El hombre fue designado por Dios para dominar sobre las bestias. Todo lo que el hombre hace al animal es un ejercicio o un abuso sacrílego de una autoridad poseída por derecho divino. En su más profundo sentido, el animal domesticado es, pues, el único animal «natural», el único que ocupa el lugar para el que fue creado. Por lo demás, nuestras teorías acerca de las bestias se deben basar sin excepción en él.

Ahora se podrá ver que el animal domesticado debe casi enteramente a su amo el «yo» o personalidad real que en cierto sentido posee. El buen perro pastor parece «casi humano» porque un buen pastor lo ha hecho así. Ya he llamado la atención sobre la fuerza misteriosa de la palabra «en». Los diferentes sentidos que posee en el Evangelio no son, en mi opinión, idénticos. En la expresión «el hombre es *en* Cristo, Cristo *en* Dios, y el Espíritu Santo *en* la Iglesia y *en* cada uno de los creyentes», no tiene exactamente el mismo significado en todos los casos; más que una acepción única, posee

diferentes significaciones que riman o se corresponden entre sí. Ahora voy a sugerir —con la mejor disposición a ser corregido por los verdaderos teólogos— que tal vez haya un sentido de *en* semejante —aunque no idéntico— al que tiene cuando decimos que los animales capaces de alcanzar un verdadero «yo», son *en* sus amos. Eso significa que no debemos pensar en el animal por sí mismo ni atribuirle «personalidad», y, a continuación, preguntar si Dios resucitará y bendecirá a un ser *semejante.* Es preciso tener en cuenta el contexto entero *en* que las bestias adquieren su personalidad: «El-hombre-bueno-y-la-buena-esposa-gobernando-sobre-sus-hijos-y-sus-animales-en-un-hogar-bueno». El contexto entero se puede considerar como «un cuerpo» en sentido paulino, o muy próximo a él. ¿Quién puede predecir qué partes de este «cuerpo» resucitarán junto con el hombre bueno y la buena esposa? Presumiblemente, cuantas sean necesarias no solo para la gloria de Dios y la bienaventuranza de la pareja humana, sino también para esa gloria y esa bienaventuranza particulares coloreadas eternamente por la experiencia terrena particular.

En este sentido, sí me resulta posible imaginar que ciertos animales sean inmortales, no en sí mismos, sino en la inmortalidad de sus amos. La dificultad de la identidad personal de una criatura no personal desaparece cuando se mantiene dentro de su contexto. Si preguntamos dónde reside la identidad personal de un animal erigido miembro del Cuerpo completo del hogar, responderé del siguiente modo: «Allí donde siempre habitó durante su vida terrena, en su relación con el Cuerpo mencionado y, sobre todo, con el dueño, que es la cabeza». El hombre, podemos decir también, conocerá a su perro; el perro a su amo, y al conocerlo *será* él mismo. Preguntar si podría *conocerse* también de otro modo es seguramente inquirir algo sin sentido. Los animales no son así y tampoco quieren serlo.

Mi descripción del buen perro pastor en el hogar bueno no incluye, como es lógico, los animales salvajes ni los domésticos maltratados (un asunto más urgente aún). Pero ha sido propuesta solo como ilustración sacada de un ejemplo privilegiado —el único normal y no extraviado desde mi punto de vista— de los principios generales que deben tenerse en cuenta al elaborar una teoría de la resurrección animal. A mi juicio, los cristianos podrán dudar con toda razón de que cualquier animal sea inmortal, por dos razones. En primer lugar, por temor a que, al atribuir a las bestias un «alma» en sentido pleno, se oscurezca la diferencia entre el animal y el hombre, que es tan clara en la dimensión espiritual como confusa y problemática en la biológica. En segundo lugar, porque entendida simplemente como compensación por el sufrimiento de su vida presente —miles de años en verdes praderas como indemnización por los «daños» de tantos años tirando de una carreta—, la idea de felicidad futura de una bestia parece una torpe afirmación de la bondad divina. Como seres falibles, los hombres causamos con frecuencia daño a un niño o a un animal sin querer; lo mejor que podemos hacer en esos casos es «compensarlos» con cariño y una caricia o alguna golosina. Pero no es muy piadoso imaginarse al Ser omnisciente obrando de ese modo. ¡Como si Dios pisara en la oscuridad la cola del animal y luego quisiera arreglarlo del mejor modo posible! Me resulta imposible reconocer un toque maestro en ese arreglo chapucero. La respuesta

verdadera, sea la que sea, deberá ser mejor que esa. La teoría que estoy sugiriendo trata de evitar ambas objeciones. Por de pronto, pone a Dios como centro del universo, y al hombre como cabeza subordinada de la naturaleza material. Los animales no son criaturas iguales al hombre, sino subordinadas a él, y su destino está estrictamente relacionado con el suyo. La inmortalidad derivada que, según hemos indicado, les corresponde no es mera *amende,* o compensación, sino parte esencial del cielo y la tierra nuevos relacionada orgánicamente con el doloroso proceso de la caída y redención del mundo.

Suponiendo, como hago yo, que la personalidad de los animales domésticos sea en buena parte un regalo del hombre —que la mera sensibilidad de que están dotados renazca como alma en nosotros, de igual modo que nuestra alma renace como espiritualidad en Cristo—, muy pocos animales en estado salvaje llegarán realmente, creo yo, a poseer «yo» o *ego.* Pero si alguno lo lograra y la bondad de Dios conviniera en que viviera de nuevo, su inmortalidad también estaría relacionada con el hombre, aunque no con unos dueños concretos, sino con la humanidad. Eso significa que, si el valor casi espiritual y emocional que la tradición humana atribuye a la bestia, como la «inocencia» del cordero o la noble realeza del león, tiene en algún caso un fundamento real en la naturaleza animal (y no es algo meramente accidental o arbitrario), la esperanza de que la bestia acompañe al hombre resucitado y forme parte de su «séquito» se apoya total o parcialmente en *esa* capacidad. Mas si ese valor tradicional fuera algo completamente equivocado, la vida celestial[71] de la bestia se debería al efecto —real pero desconocido — ejercido sobre el hombre durante su historia.

Si la cosmología cristiana es verdadera en *algún* sentido —no digo en sentido literal —, todo lo que existe sobre nuestro planeta está relacionado con el hombre. Las mismas criaturas extinguidas antes de que existiera el hombre son vistas en su verdadera luz cuando se las contempla como heraldos inconscientes del ser humano.

Cuando nos referimos a criaturas tan distantes de nosotros como las bestias salvajes o los animales prehistóricos, nos resulta extraordinariamente difícil saber de qué estamos hablando. Bien pudiera ocurrir que no tuvieran un «yo» ni experimentaran dolor. No sería extraño, incluso, que cada especie tuviera un «yo» común, es decir, que hubiera sido la «especie león», no los leones particulares, la que hubiera participado en el trabajo de la creación y la que habrá de compartir la restauración de todas las cosas. Si ya nos resulta difícil imaginar nuestra propia vida eterna, mucho más arduo será representarnos la vida que los animales puedan tener como «socios» nuestros. Si el león terrenal pudiera leer la profecía terrenal referida al día en que él mismo comerá heno como un buey, no la consideraría una descripción del cielo, sino del infierno. Y si no hay nada en él excepto sensibilidad carnívora, es un ser inconsciente y su eternidad carece de sentido. Pero si el león tiene un «yo» rudimentario, Dios, si le place, podrá darle un «cuerpo», que ya no vivirá destruyendo al cordero. Pero no por eso dejará de ser plenamente león, en el sentido de que será capaz de expresar la energía, el esplendor, el exultante poder alojados en el león visible de esta tierra.

Me parece, aunque estoy dispuesto a ser corregido, que el profeta utilizó una hipérbole oriental al hablar del león y el cordero *yaciendo* juntos. Eso sería muy osado por parte del cordero. Tener leones y corderos hermanados de ese modo significaría —excepto en alguna rara y trastornada saturnalia celestial— tanto como no tener ni corderos ni leones. A mi juicio, cuando el león deje de ser peligroso, seguirá siendo temible. En ese momento veremos por primera vez los colmillos y garras de los cuales los actuales son una torpe imitación satánicamente envilecida; no desaparecerá algo semejante al movimiento de una aurea melena, y el buen Duque dirá frecuentemente: «Que ruja de nuevo».

[69] Lucas 13, 16.
[70] Pero también en la de J. Wesley, Sermon LXV.*The Great Deliverance.*
[71] Su participación en la vida celestial de los hombres *en* Cristo *hacia* Dios. Una «vida celestial» para el animal como tal carece probablemente de sentido.

X. EL CIELO

«Es necesario que despiertes tu fe. Entonces todo queda en calma. Cuidado; los que piensan que es ilegal este asunto en que estoy metido, Que se vayan».

SHAKESPEARE, *Winter's Tale.*

Sumido en la profundidad de tu misericordia, déjame morir la muerte que toda alma viva desea.

COWPER, *Madame Guion*

«TENGO POR CIERTO, dice san Pablo, que los padecimientos del tiempo presente no son nada comparados con la gloria que ha de manifestarse en nosotros»[72]. Si esto es verdad, un libro sobre el sufrimiento que no diga nada del cielo omite casi por completo uno de los aspectos del asunto. Las Escrituras y la tradición suelen poner en la balanza la alegría celestial como contrapeso del sufrimiento terrenal, y ninguna solución del problema del dolor que no lo plantee así se puede llamar cristiana.

Hoy día tratamos por todos los medios de evitar cualquier mención del cielo. Tememos que se burlen de nosotros acusándonos de construir «castillos en el aire», y nos asusta oír que intentamos «eludir» el deber de hacer un mundo más feliz aquí y ahora por dedicarnos a soñar con un mundo feliz en otro lugar. Ahora bien, o existen esos «castillos en el aire» o no existen. Si no existen, el cristianismo es falso, pues esta doctrina está entrelazada en todo el tejido cristiano. Si existen, esa verdad deberá ser aceptada, como cualquier verdad, tanto si es útil en las reuniones políticas como si no.

Asimismo, tenemos miedo de que el cielo sea un soborno que nos impida en lo sucesivo obrar desinteresadamente si lo convertimos en el fin de nuestra aspiración. No es así. El cielo no ofrece nada que pueda desear un alma mercenaria. Es procedente decir a los puros de corazón que verán a Dios, pues solo los puros de corazón quieren verlo. Ciertas recompensas no manchan los motivos. El amor de un hombre por una mujer no es mercenario porque quiera casarse con ella, ni es codicioso su amor a la poesía por desear leerla, ni menos desinteresada su afición al ejercicio físico por el deseo de correr, saltar y caminar. El amor busca, por definición, gozar de su objeto.

Se podría pensar que hay otra razón para no hablar del cielo: que no lo deseamos realmente. Sin embargo, esto es seguramente una ilusión. Lo que voy a decir a continuación es solo una opinión personal sin la menor autoridad, que someto al juicio de mejores cristianos y eruditos más sabios que yo: hubo un tiempo en que pensaba que no deseamos el cielo; pero cada vez con mayor frecuencia me encuentro preguntándome si en el fondo de nuestros corazones hemos deseado alguna vez otra cosa con más vehemencia.

Quizá ustedes hayan notado que los libros que más estiman están unidos entre sí por un hilo secreto. Todos conocemos bien cuál es la cualidad común que nos hace apreciarlos, aunque no podemos expresarla con palabras. Pero la mayoría de nuestros amigos no la ve en absoluto y se pregunta a menudo por qué gustándonos tal cosa no nos gusta también tal otra.

Todos nos hemos parado ante un paisaje que parecía encarnar lo que habíamos estado buscando durante toda nuestra vida. Sin embargo, al volvernos hacia el amigo situado a nuestro lado, que parecía contemplar lo mismo que nosotros, y escuchar sus primeras palabras, notamos cómo se abre un abismo entre ambos. Inmediatamente entendemos que el paisaje significaba para él algo por completo diferente, que persigue una visión extraña y no ama en absoluto la inefable fascinación que a nosotros nos arrebata. ¿No ha habido siempre, incluso en nuestros pasatiempos, cierta afición secreta ignorada y fisgoneada curiosamente por los demás? ¿No encerraban todas ellas algo imposible de identificar con el olor de la madera cortada en el aserradero, o el golpeteo del agua contra la quilla del barco, pero a punto siempre de irrumpir en ellos? ¿No nacen las amistades duraderas en el momento en que encontramos finalmente a otro ser humano con atisbos (pálidos e inciertos en el mejor de los casos) de algo deseado por nosotros desde el momento de nacer, de algo buscado, esperado y oído de día y de noche, año tras año, desde la infancia a la vejez, bajo el flujo de los demás deseos y en los silencios momentáneos entre las pasiones más ruidosas? Nunca hemos poseído algo así. Las cosas poseídas en lo más profundo del alma no son sino indicios de ello: fulgores mortificantes, promesas nunca perfectamente cumplidas, ecos que se derraman al llegar a nuestros oídos. Pero si se manifestara realmente, si alguna vez llegara a nosotros el eco inextinguible y aumentara hasta convenirse en sonido, entonces podríamos conocerlo. «Aquí está por fin, diríamos sin el menor asomo de duda, aquello para lo que he sido creado». Nadie puede instruir a otro sobre ello. Se trata de la rúbrica secreta de cada alma, de una necesidad incomunicable e inextinguible; de algo deseado antes de encontrar a nuestra esposa, de conocer a nuestros amigos o de elegir nuestro trabajo, algo que seguiremos deseando postrados en el lecho de muerte, cuando nos sea imposible ya reconocer a nuestra esposa, al amigo o el trabajo[73]. Mientras seamos, ella también lo es. Si la perdemos, lo perdemos todo.

La señal de cada alma puede ser un producto de la herencia y el medio, pero eso solo significa que la herencia y el medio forman parte de los instrumentos utilizados por Dios para crear el alma. No estoy considerando cómo hace Dios única a cada alma, sino por qué. No veo la necesidad de que Dios creara más de un alma si tuviera en poco las

diferencias entre ellas. Podemos estar seguros de que los pormenores de nuestra individualidad no son un misterio para Él, y algún día dejarán de serlo para nosotros. El molde empleado para hacer una llave resultaría extraño para quien no hubiera visto jamás una cerradura. Cada alma tiene una forma peculiar porque es un hueco hecho para acoplarse a un saliente particular de los contornos infinitos de la substancia divina, o una llave para abrir una de las puertas de una casa de numerosas estancias. No es la humanidad en abstracto la que se salva, sino tú —tú, lector, Juan Pérez o Juana Rodríguez—. ¡Bienaventurada y feliz criatura! ¡Tus ojos, no los de otro, le contemplarán! Todo lo que eres, salvo el pecado, está destinado a alcanzar completa satisfacción si dejas que se cumpla plenamente la voluntad de Dios. El espectro de Brocken «le parecía a cada uno su primer amor» porque era una trampa. Pero Dios le parecerá su primer amor a cada alma porque es el primer amor de todas ellas. Nuestro lugar en el cielo parecerá estar hecho exclusivamente para cada uno de nosotros porque fuimos creados para ocuparlo; fuimos creados para ello puntada a puntada, como el guante para la mano.

Desde este punto de vista podremos entender el infierno como privación. Un éxtasis inasequible se ha estado cerniendo durante nuestra vida fuera del alcance de la conciencia. Se acerca el día en que despertaremos para descubrir que lo hemos alcanzado contra toda esperanza, o para darnos cuenta, por el contrario, de que, habiéndolo tenido a nuestro alcance, lo hemos perdido para siempre.

Todo esto parece una idea peligrosamente privada y subjetiva de la perla valiosa; pero no lo es. No estoy hablando de una experiencia. Tan solo hemos experimentado la *necesidad*; mas la realidad no ha sido encarnada realmente jamás en pensamientos, imágenes o emociones. Nos ha emplazado siempre fuera de nosotros mismos. Y si no queremos salir de nosotros para seguirla, si nos sentamos a darle vueltas al deseo e intentamos acariciarlo, nos abandonará el propio deseo. «La puerta que conduce a la vida se abre generalmente detrás de nosotros», y la «única sabiduría» para alguien «perseguido por la fragancia de las rosas invisibles es el trabajo»[74]. Este fuego secreto se apaga cuando se utiliza el fuelle. Si lo alimentamos con un combustible aparentemente tan inadecuado como el dogma y la ética, le damos la espalda y atendemos nuestras obligaciones, entonces se encenderá en llamas.

El mundo es como un cuadro sobre un fondo áureo, y nosotros somos las figuras. Hasta que no descendamos del cuadro y nos adentremos en las vastas dimensiones de la muerte, no podremos ver el oro. Pero tenemos cosas que nos lo hacen recordar. La oscuridad, por utilizar otra metáfora, no es completa; hay resquicios. Muchas veces el paisaje cotidiano parece mayor con su secreto.

Esta es mi opinión, y tal vez sea errónea. Quizá ese secreto deseo sea parte también del Hombre Viejo y deba ser crucificado antes del fin. Pero esta opinión dispone de un curioso ardid para eludir el rechazo. El deseo —y la satisfacción más todavía— se ha negado siempre a estar plenamente presente en la experiencia. Cualquier cosa con la que intentemos identificarlo resultará una realidad distinta, no la del deseo. Difícilmente la crucifixión o transformación podría ir más allá de lo que el deseo nos mueve a esperar.

Si esta opinión no es verdadera, es algo mejor. Pero «algo mejor» —no esta o aquella experiencia, sino algo que las trasciende— es aproximadamente la definición de lo que estoy intentando describir.

Lo anhelado nos convoca a salir del propio «yo». El mismo deseo de algo vive únicamente si nos abandonamos a él. Esta es la ley definitiva: la semilla muere para vivir, el pan debe ser echado sobre las aguas, el que pierda su vida la salvará. Pero la vida de la simiente, el hallazgo del pan y la recuperación del alma son tan reales como el sacrificio preliminar. De ahí que se haya dicho acertadamente que «en el cielo no hay propiedad. Si alguien se atreviera en el cielo a llamar suya a una cosa, sería arrojado inmediatamente al infierno y se tornaría un espíritu malvado»[75]. Pero también se ha dicho esto otro: «Al que venciere le daré del maná escondido y le daré también una piedrecita blanca, y escrito en ella, un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe»[76]. ¿Puede haber algo más propio del hombre que este nuevo nombre que permanece eternamente en secreto entre Dios y él? ¿Qué significado atribuiremos a ese misterio? Su sentido será, seguramente, que cada alma redimida conocerá y alabará por siempre algún aspecto de la alianza divina mejor de lo que puede hacerlo cualquier otra criatura. ¿No fueron creadas las criaturas como seres singulares para que Dios, amándolas a todas infinitamente, pudiera amar de una manera distinta a cada una de ellas? Esta diferencia, lejos de producir menoscabo, confiere pleno significado al amor mutuo entre las criaturas bienaventuradas, es decir, a la comunión de los santos. Si todos experimentaran a Dios de igual modo y le rindieran idéntico culto, el himno de la Iglesia Triunfante no tendría sinfonía alguna, sería como una orquesta en que todos los instrumentos tocaran la misma nota. Aristóteles dice que «la ciudad es por naturaleza una multiplicidad»[77], y san Pablo indica que el cuerpo es una unidad de miembros diferentes[78]. El cielo es una ciudad y un cuerpo, pues los bienaventurados serán diferentes por toda la eternidad. El cielo es, en suma, una sociedad, pues cada bienaventurado tendrá algo que decir a todos los demás, alguna noticia reciente, siempre reciente, de «mi Dios», que todos descubren en Aquel al que alaban como «nuestro Dios». El intento de las almas (continuamente coronado por un éxito nunca completo) de comunicar su particular visión a las demás —el empeño del arte y la filosofía terrenales son torpes imitaciones de todo ello— es, sin lugar a dudas, uno de los fines para los que fue creado el individuo.

La unión existe únicamente entre distintos. Desde este punto de vista, tal vez captemos un fulgor momentáneo del significado de las cosas. El panteísmo es un credo falso, pero es todavía más una doctrina superada por el tiempo. Antes de la creación podría haber sido cierto decir que todo era Dios. Pero Dios creó: hizo que las cosas fueran distintas de Sí mismo; que, siendo distintas, pudieran aprender a amarle y alcanzar la unión en vez de la mera identidad. Y arrojó también el pan sobre las aguas. Dentro de la propia creación, podríamos decir que la materia inanimada, carente de voluntad, es una con Dios en un sentido en que no lo son los hombres. No es propósito de Dios, sin embargo, que retrocedamos a la vieja identidad, como ciertos místicos paganos nos obligarían seguramente a hacer, sino que avancemos para alcanzar la mayor

singularidad posible y reunirnos con Él de un modo más elevado. Ni siquiera en el seno del Santísimo basta con que la Palabra *sea* Dios, sino que además debe ser *con* Dios. El Padre engendra eternamente al Hijo, y el Espíritu Santo obra. La Divinidad introduce la distinción dentro de sí, de forma que la unión de amores recíprocos pueda trascender la unidad meramente aritmética o auto-identidad.

La originalidad eterna de las almas —el secreto que hace de la unión entre cada una de ellas y Dios una especie en sí misma— no abolirá nunca la ley que prohíbe la propiedad en el cielo. La actividad de cada alma con las criaturas semejantes a ella consistirá, a mi juicio, en ocuparse eternamente de regalar a las demás lo que recibe. En cuanto a su relación con Dios, para entenderla es preciso recordar que el alma no es sino un vacío que Dios llena. Su unión con Dios es, casi por definición, una continua auto-renuncia, una apertura, un desvelamiento, una entrega de sí. Un espíritu bienaventurado es un molde cada vez más tolerante con el metal brillante derramado en su seno, un cuerpo más abierto al resplandor diáfano del sol espiritual. No es necesario suponer que termine alguna vez la necesidad de algo análogo a la conquista del propio «yo», o que la vida eterna no sea también eternamente un modo de morir. En este sentido, se puede decir que tal vez haya placeres en el infierno —Dios nos libre de ellos—, y que acaso en el cielo haya algo no completamente distinto del dolor —Dios nos conceda saborearlo pronto—.

En la propia entrega nos es dado no solo palpar el ritmo de la creación, sino el de todas las cosas. El Verbo Eterno se entrega en sacrificio, y no solo en el Calvario; ya cuando el Señor fue crucificado «hizo en tiempo tormentoso de sus provincias remotas lo que había hecho en su hoy con gloria y gozo»[79]. Desde antes de la creación del mundo, Él entrega obediente la Divinidad engendrada a la Divinidad engendradora. Y así como el Hijo glorifica al Padre, así también el Padre glorifica al Hijo[80]. Permítaseme afirmar, con la sumisión propia de un profano, que en mi opinión es acertado decir que «Dios no se amó a sí mismo como tal, sino como Bondad, y si hubiera habido algo mejor que Dios, lo hubiera amado en vez de a Sí mismo»[81]. Desde el más egregio al más bajo, el «yo» existe para ser depuesto, y con esa remoción se torna un «yo» más verdadero para inmediatamente declinar más aún, y así por toda la eternidad. No es esta una ley celestial que podamos eludir siendo seres terrenales, ni tampoco una ley terrena a la que podamos sustraernos para ser salvados. Fuera del sistema de la entrega de sí no está ni la tierra, ni la naturaleza, ni la «vida ordinaria», sino única y exclusivamente el infierno. Pero incluso el infierno deriva de esta ley su realidad. El feroz encarcelamiento en el «yo» no es sino el reverso de la entrega de sí —que es una realidad absoluta—, la forma negativa adoptada por las tinieblas exteriores al rodear y delimitar el contorno de lo real.

Arrojada entre falsos dioses, la áurea manzana de la personalidad se torna manzana de la discordia, pues los falsos dioses se la disputarán a gritos. Ninguno de ellos conoce la primera regla del juego sagrado, a saber: cada jugador debe tocar el balón por todos los medios y, a continuación, pasarlo inmediatamente. Ser sorprendido con él en las manos es falta, y abrazarse a él significa la muerte. Mas cuando la pelota vuela de uno a otro

lado entre los jugadores tan velozmente que no pueden seguirla con la vista, cuando el Maestro excelso dirige el juego, ofreciéndose realmente a sus criaturas por medio del Verbo y entregándose en el sacrificio, la danza eterna «hace realmente que el cielo se embriague de armonía».

Los placeres y dolores conocidos en la tierra son preludios tempranos de esa danza. Pero la danza misma es incomparable con el sufrimiento del tiempo presente. Conforme nos acercamos a su ritmo increado, el placer y el dolor declinan hasta casi extinguirse. Aunque la danza produce júbilo, no es esa la razón de su existencia; ni siquiera lo es el bien o el amor. Ella es el Amor y la Bondad mismos, y, por ende, la felicidad. Tampoco existe gracias a nosotros, sino nosotros gracias a ella. La magnitud y vacío del universo que nos espantaban al comienzo del libro deberían seguir asustándonos todavía, pues aunque quizá no sean más que un subproducto subjetivo de nuestra imaginación tridimensional, simbolizan una egregia verdad. Como la Tierra es al conjunto de los astros, así somos los hombres y nuestras inquietudes al conjunto de la creación. Como los astros son al espacio, así son los tronos, potestades y poderosos dioses creados a la inmensidad del Ser Auto-existente, Padre, Redentor y Creador nuestro, que mora en nosotros, y del que ni hombres ni ángeles pueden decir ni concebir lo que es en sí y por sí mismo, ni lo que es la obra que «hizo desde el principio hasta el final». Como son seres derivados, no substanciales, los abandona la visión, y cubren sus ojos para protegerse de la luz cegadora de la Realidad Absoluta que fue, es y será; que no podría haber sido de otra forma; que no tiene igual.

[72] Romanos 8, 18.
[73] No estoy sugiriendo, como es natural, que los anhelos de inmortalidad recibidos del Creador por ser hombres deban ser confundidos con los dones que el Espíritu Santo concede a los que están en Cristo. No debemos imaginar que somos santos por ser humanos.
[74] George MacDonald, *Alec Forbes,* cap. XXXIII.
[75] *Theologia Germanica,* LI.
[76] *Apocalipsis 2,17.*
[77] *Política,* II, 2,4.
[78] I Corintios 12, 12-30.
[79] George MacDonald, *Unspoken Sermons,* Tercera Serie, pp. 11-12.
[80] Juan 17, 1, 4,5.
[81] *Theolog. Germ., XXXII.*

APÉNDICE

(La siguiente explicación sobre los efectos observables del dolor me fue facilitada amablemente por R. Havard, doctor en medicina, y ha sido extraída de la experiencia clínica.)

EL DOLOR ES UN HECHO común y definido fácilmente reconocible. Sin embargo, no es tan fácil, completa y exacta la observación del carácter ni de la conducta, especialmente en la relación transitoria (aunque íntima) entre médico y enfermo. Pese a estas dificultades, en el curso de la práctica médica van tomando forma ciertas impresiones confirmadas posteriormente cuando se amplía la experiencia.

Un breve ataque de dolor físico agudo es abrumador mientras dura: por lo general, el paciente no se queja ruidosamente; suplica alivio para su dolor, pero no desperdicia el aliento en explicar su aflicción. Es raro que pierda el control de sí mismo y se torne salvaje e irracional. En este sentido, no es frecuente que el dolor físico más agudo se haga insoportable; y cuando pasa, no deja alteraciones visibles en la conducta.

El dolor prolongado tiene efectos más perceptibles. La mayoría de las veces es aceptado con pocas o ninguna queja, y permite desarrollar gran fuerza y resignación. El orgullo es humillado, y en ocasiones viene a parar en la resolución de disimular el dolor. Las mujeres con artritis reumática muestran una alegría peculiar comparable a la *spes phthisica* del tísico, quizá debida más a una ligera intoxicación del paciente a causa de la infección que al fortalecimiento del carácter. Algunas víctimas de dolor crónico degeneran. Se vuelven quejumbrosos, y utilizan su privilegiada posición de enfermos para ejercer una tiranía doméstica. Pero el prodigio es que sean tan pocos los fracasados y tantos los héroes. El dolor físico representa un desafío que la mayoría es capaz de reconocer y afrontar.

Por otro lado, la enfermedad prolongada, incluso sin dolor físico, debilita tanto la mente como el cuerpo. El enfermo renuncia a la lucha, y se deja arrastrar hasta caer en un estado de desesperación autocompasivo. En un estado físico similar algunos conservarán la serenidad y generosidad hasta el fin. Presenciarlo es una experiencia rara pero conmovedora.

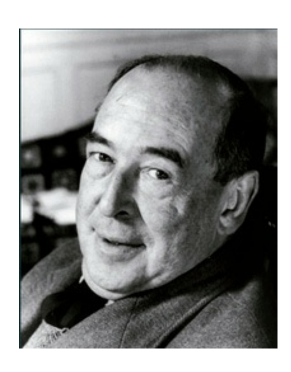
El dolor psíquico es menos dramático que el físico, pero es más común y más difícil de soportar. El frecuente empeño en disimularlo contribuye a aumentarlo; es más fácil decir «me duele una muela» que «tengo el corazón roto». Sin embargo, si se acepta y se afrontan las causas, el conflicto fortalece y purifica el carácter. Por lo general, suele

remitir con el tiempo, pero a veces persiste, y entonces el efecto es devastador. Si no se admiten las causas ni se les hace frente, produce un terrible estado de neurosis crónica.

Hay quienes vencen heroicamente incluso el dolor psíquico crónico. Esas personas crean a menudo una obra excelente, y fortalecen, templan y afilan su carácter hasta volverse como el acero templado.

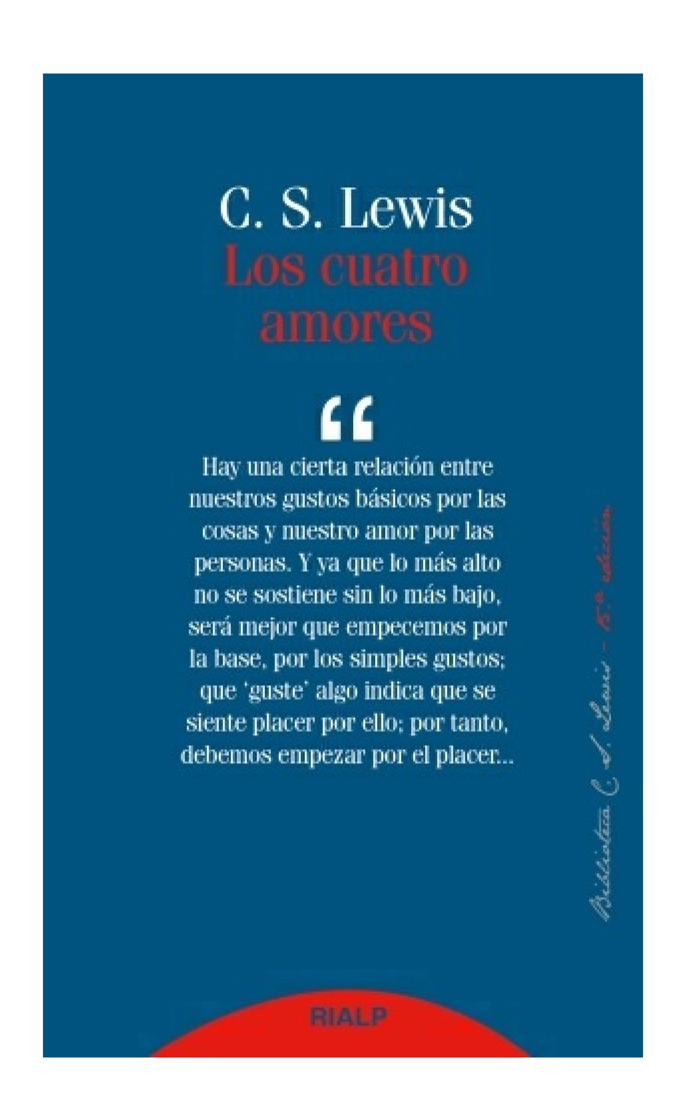
En la locura verdadera el cuadro es más negro. Nada hay más terrible en toda la medicina que contemplar cómo se hunde un hombre en un estado de melancolía crónica. La mayoría de los dementes, no obstante, no son infelices ni conscientes de su estado. En ambos casos, si se restablecen, experimentan un sorprendente y profundo cambio, y con frecuencia, no recuerdan nada de su enfermedad.

El dolor proporciona una oportunidad para el heroísmo que es aprovechada con asombrosa frecuencia.



CLIVE STAPLES LEWIS (Irlanda, 1898 – Oxford, 1963) fue *Fellow* y *Tutor* en el Magdalen College durante casi treinta años. En 1954 fue nombrado *Professor* de Literatura Medieval y Renacentista en Cambridge. Ejerció una profunda influencia en sus alumnos, y alcanzó entre ellos una gran popularidad. Lllegará a ser uno de los escritores más influyentes del siglo XX, por su inteligencia brillante y su estilo claro y vivo.

Entre sus obras más celebres se encuentran *Cartas del diablo a su sobrino; Mientras no tengamos rostro; Los cuatro amores; El problema del dolor; Dios en el banquillo; El gran divorcio y Lo eterno del disimulo.* También escribió libros para niños *(Crónicas de Narnia)* y Literatura fantástica *(La Trilogía de Ransom).* Las traducciones de sus libros son leídas por millones de personas en todo el mundo.


C. S. Lewis
Los cuatro amores
“
Hay una cierta relación entre nuestros gustos básicos por las cosas y nuestro amor por las personas. Y ya que lo más alto no se sostiene sin lo más bajo, será mejor que empecemos por la base, por los simples gustos; que ‘guste’ algo indica que se siente placer por ello; por tanto, debemos empezar por el placer...
Biblioteca C. S. Lewis
RIALP

Los cuatro amores

Lewis, Clive Staples

9788432147883
188 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

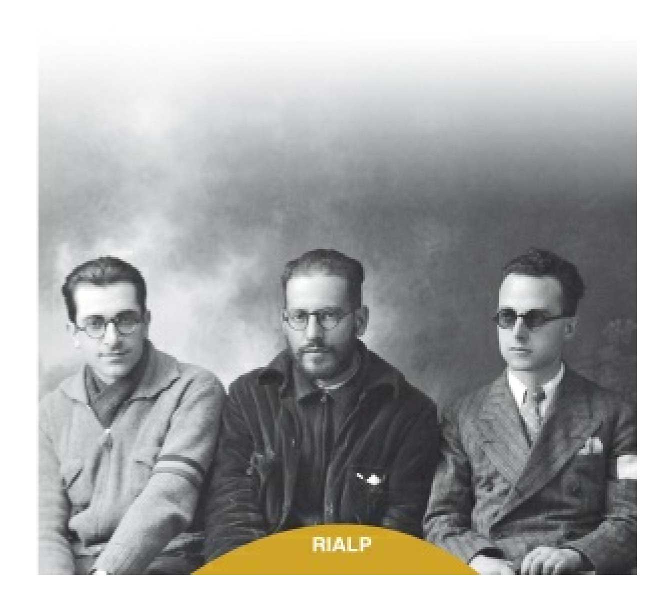
C. S. Lewis ofrece en este ensayo una lúcida reflexión sobre el amor.Parte de lo más bajo a lo más alto, del gusto y del placer de los sentidos, y de la necesidad de amor que todo ser humano experimenta, para recorrer a continuación cada uno de los cuatro amores: el afecto, la amistad, el amor erótico y la caridad. Cada uno de ellos merecerá un capítulo sereno, pues "lo más alto no puede sostenerse sin lo más bajo, una planta tiene que tener raíces abajo y luz del sol arriba, y las raíces no pueden dejar de estar sucias...".

Cómpralo y empieza a leer

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ GULLÓN

ESCONDIDOS

El Opus Dei en la zona republicana
durante la Guerra Civil española (1936-1939)



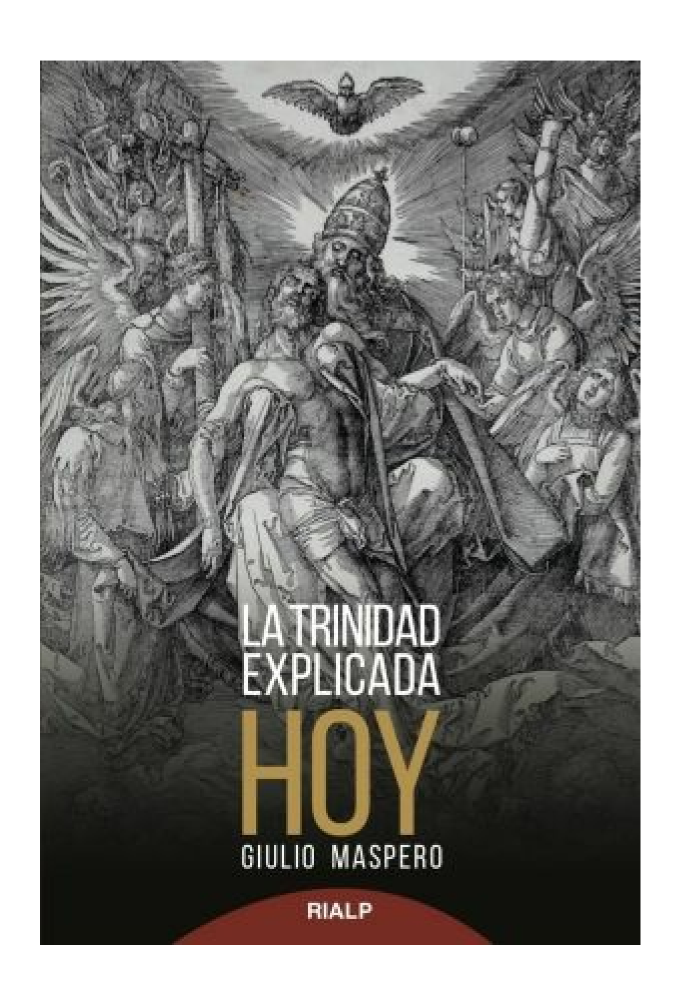
Escondidos

González Gullón, José Luis
9788432149344
482 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

El inicio de la Guerra Civil española, en 1936, sorprendió al fundador del Opus Dei y a la mayoría de sus miembros en la zona republicana. Todos se escondieron para evitar la dura represión revolucionaria. Con el paso de los meses, los refugios y asilos dieron paso a las escapadas y expediciones. Gracias al desvelo de José María Escrivá, el Opus Dei sobrevivió en medio de la tragedia desencadenada por el conflicto armado.

Cómpralo y empieza a leer


LA TRINIDAD
EXPLICADA
HOY
GIULIO MASPERO
RIALP

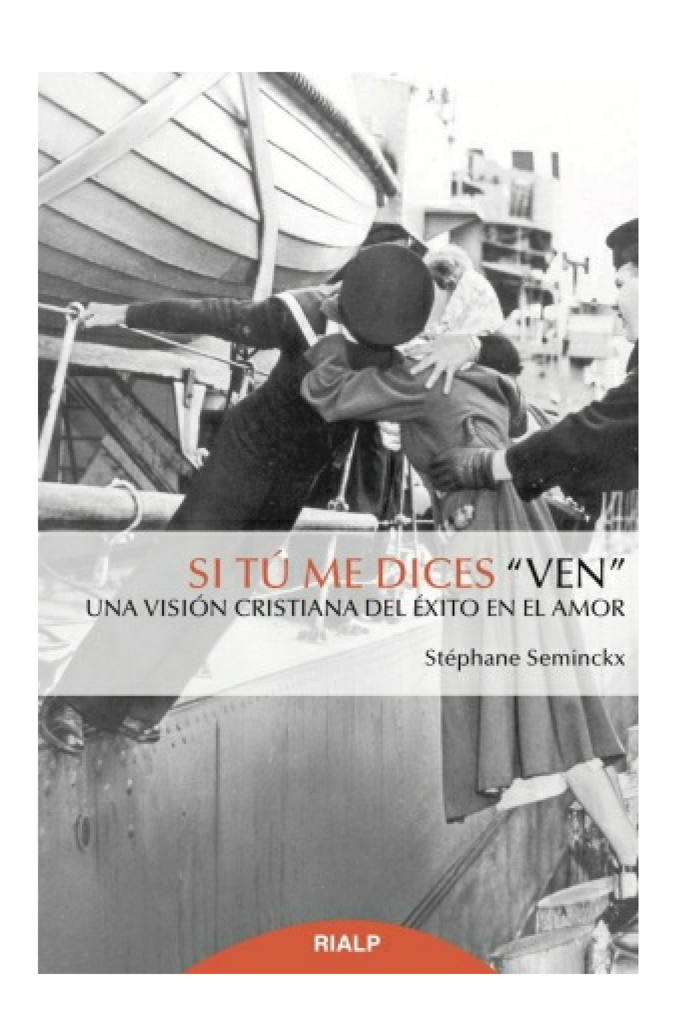
La Trinidad explicada hoy

Maspero, Giulio
9788432148873
118 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Conocer a Dios, asomarse a su intimidad, encamina derechamente al hombre hacia un misterio sublime, el más importante del dogma cristiano: Dios es uno y trino, tres personas en un solo Dios. El hombre, durante siglos, ha entrado de puntillas a analizar este misterio, mediante la piedad y la teología, de la mano de lo revelado por el mismo Dios. Maspero ofrece aquí un valioso recorrido por la historia del dogma trinitario, vértice de toda la doctrina cristiana, que ayuda, en definitiva, a conocer la propia dignidad del ser humano.

Cómpralo y empieza a leer


SI TÚ ME DICES "VEN"
UNA VISIÓN CRISTIANA DEL ÉXITO EN EL AMOR
Stéphane Seminckx
RIALP

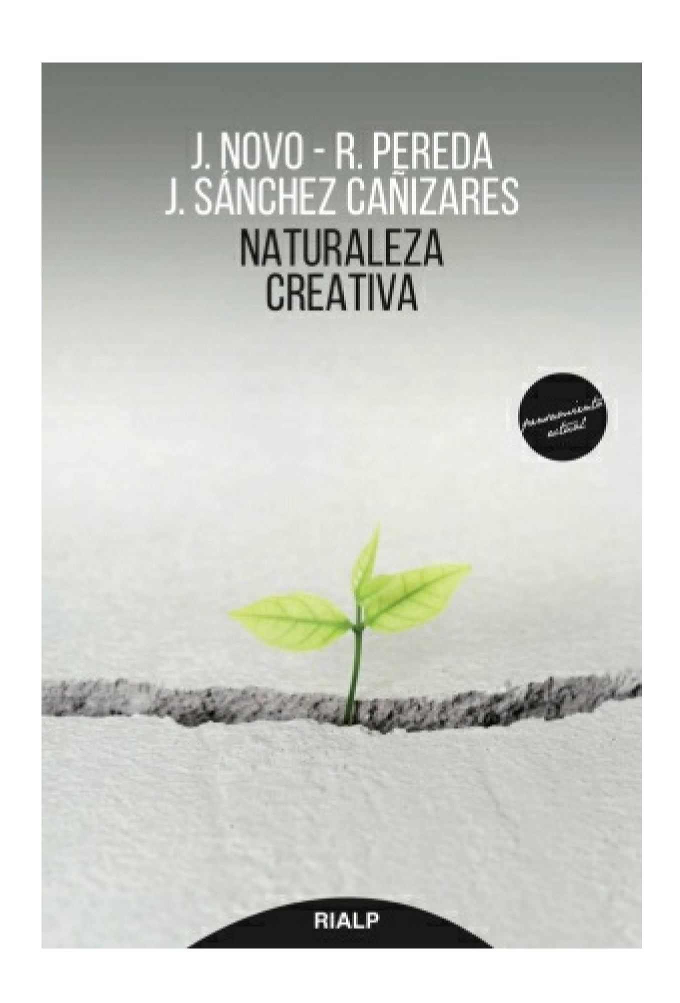
Si tú me dices 'ven'

Seminckx, Stéphane
9788432149276
128 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Si tú me dices "ven", lo dejo todo. Eso dice la canción, y eso sigue repitiendo el corazón humano, cada vez que se enamora: promete dejarlo todo, para siempre, y ser fiel en la salud y en la enfermedad... "hasta que la muerte nos separe". Pero hoy, ¿sigue siendo válido este mensaje? Muchos ven el ideal de formar una familia y mantenerse fiel hasta la muerte como un sueño ingenuo.Hace ahora 50 años, Pablo VI escribió un documento profético sobre el amor conyugal, la encíclica Humanae vitae que, junto a lo escrito por los últimos Papas, ofrece el mejor mapa para que ese sueño se convierta en realidad. Seminckx lo analiza con detalle, de modo breve y directo.

Cómpralo y empieza a leer


J. NOVO - R. PEREDA
J. SÁNCHEZ CAÑIZARES
NATURALEZA
CREATIVA
pensamiento actual
RIALP

Naturaleza creativa

Novo, Javier

9788432149177

196 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

No terminamos de sentirnos completamente a gusto en este cosmos, ya que no nos resulta fácil reconocer la verdad que se esconde tras él, si es que hay alguna. Nuestra alianza con la Naturaleza parece rota. Quizá pueda reconstruirse, pero es claro que hay piezas que no encajan. Los autores investigan: cuando entramos en contacto con la Naturaleza, pronto entendemos que es posible dialogar con ella, para entender nuestro lugar en el cosmos, y quiénes somos realmente. Pero hay una oscuridad que oculta la verdad sobre nuestro universo, que ha sido la preocupación de científicos, artistas y filósofos de todos los tiempos. ¿Hasta dónde alcanzas sus certezas?

Cómpralo y empieza a leer

Índice